30e ANNÉE (3e SÉRIE) Nº 10 5 MARS 1908

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

§ XLVII. — Polémique moderniste
(suite)

DOGME ET PHILOSOPHIE

6e Objection. (Pas de philosophie dans les dogmes)

Des deux articles précédents une conclusion générale se dégage nettement, que le lecteur aura déjà aperçue : Puisqu'il y a pour la pensée humaine une philosophie objective et vraie, qui n'est pas la « philosophie de l'action », et que cette philosophie est celle précisément qui, seule, au sein de l'humanité a su garder intact le dépôt des doctrines essentielles drainées au cours des âges dans le grand courant judéo-chrétien, c'est donc la philosophie scolastique, héritage et synthèse de cet enseignement traditionnel, qui est *la* vraie philosophie. Le magistère officiel de l'Eglise nous l'a maintes fois redit par l'organe de ses conciles, de ses papes, de ses docteurs et de ses saints. L'histoire nous le dit aussi quand elle nous montre le lamentable naufrage où se sont successivement abîmées les philosophies dissidentes. L'expérience individuelle et sociale de la vie le confirme, quand elle nous montre les tristes conséquences pratiques, pour la foi et la morale, de tout corps de doctrine philosophique qui prétend puiser la vie ailleurs que dans la sève du grand arbre séculaire, vieux comme le bon sens de l'humanité, dont la synthèse scolastique n'est que l'efflorescence féconde dans sa forme la plus parfaite [1].

[1] « La philosophie de saint Thomas... est avant tout, dans son fond et dans sa méthode, une philosophie de sens commun. » — C. DUNAN, *Conditions du retour au catholicisme*, enquête du Dr Rifaux, p. 192. Cette simple citation en dit long et elle en vaut la peine. M. C. Dunan n'est pas des nôtres. Sa compétence en matières philosophiques est notoire, non moins que sa sympathie pour les idées modernistes.

De cette excellence de la philosophie scolastique il y aurait, si nous en avions le loisir, beaucoup d'autres bonnes raisons à donner, beaucoup de raisons surtout, valables et péremptoires entre catholiques. Notre dessein n'est pas d'entrer dans ce travail d'apologie, qu'il est aisé d'ailleurs de rencontrer un peu partout, et notamment, si l'on tient à l'avoir en forme catholique officielle, dans l'Encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII, expressément visée et rappelée par l'Encyclique *Pascendi* de Pie X.

Mais, à des modernistes il faut comme argumentation quelque chose de plus corsé en fait de critique rationnelle, de moins catholique, de plus humain, que des paroles de Papes. Voici donc, à leur usage, en faveur de la scolastique, un court et substantiel plaidoyer qu'ils sont peut-être susceptibles de bien entendre, que nous leur soumettons, en tout cas, comme digne de fixer leur plus sérieuse attention.

Placée entre les deux pôles, du *matérialisme* et de l'*idéalisme* absolus, la pensée humaine dans ses oscillations court le double danger de s'égarer, tantôt d'un côté et tantôt de l'autre, ce qui lui arrive quand son culte idolâtrique pour la matière lui fait perdre de vue l'idée, ou *vice versa*.

C'est, en deux mots, nous l'avons déjà remarqué, toute l'histoire des fausses philosophies, en dehors du scepticisme qui est pur néant. Toutes, sur ce problème fondamental de la critique idéologique, ont cette caractéristique de donner trop à la matière au préjudice de l'idée, ou trop à l'idée au préjudice de la matière, d'avoir une tendance plus ou moins accentuée à tout absorber dans l'un seulement des deux termes, à ne voir plus qu'un des pôles en tournant le dos à l'autre.

La philosophie traditionnelle garde la position d'équilibre entre les extrêmes. Elle a toujours admis, comme article de foi naturelle à la valeur de la connaissance, si l'on peut ainsi parler, l'existence objective réelle de la matière et sa réelle correspondance avec l'idée qu'en extrait et s'en forme l'intelligence spirituelle.

C'est l'intelligence, il est vrai, qui, par son

œuvre réflexe d'extension à tous les individus possibles dans une même espèce, donne à l'idée sa note *formelle* d'*universalité;* mais cette note d'universalité, simple émanation de rayons issus d'un centre lumineux, ne se superpose que sur une « essence » dont les constituants sont photographiés dans l'idée d'après la « nature » ou matière objective elle-même, et nullement des produits spontanés de la création autonome de l'esprit. C'est, on le voit, du matérialisme tempéré d'idéalisme, ou plutôt l'harmonieux concours des deux à la fois, de la matière et de l'esprit, dans la formation de l'idée, où le fond, le tableau, est fourni par le monde externe, la forme ou le cadre restant l'œuvre autonome de la « réflexion » propre de l'intelligence sur les données que lui apporte la sensation.

Telle est la solution traditionnelle du problème dans la philosophie scolastique, et cette solution, la scolastique ne l'a pas inventée de toutes pièces. Elle en a trouvé les éléments, et comme la moelle vivante, dans la tradition doctrinale des Pères, de la théologie juive, et même chez de très sages et célèbres représentants de la philosophie païenne, encore que des traits aient été ajoutés au tableau, des détails précisés, des formules fixées, des controverses accessoires soulevées et résolues.

Nous ne prétendons pas que toute la philosophie scolastique soit dans l'Ancien Testament, pas plus d'ailleurs que dans Platon ou Aristote, saint Denys, saint Augustin ou saint Jean Damascène. Nous disons, et cela suffit, que sur le point essentiel des rapports de la connaissance humaine spirituelle avec les objets matériels du monde externe préalablement saisis par les sens, nous disons que sur ce problème-là, le plus grave et fondamental de tous, la tradition judéo-patristico-scolastique a toujours tenu le milieu parmi les aberrations d'une foule de systèmes faux, en donnant une base objective aux certitudes intellectuelles du monde des idées où s'élaborent nos jugements et nos argumentations.

Faut-il, dès lors, s'étonner que, seule aussi, cette tradition, dont la scolastique n'est que le prolongement ou le dernier terme, et la plus parfaite formule didactique, faut-il s'étonner que cette tradition ait sa seule sauvegarde dans la valeur des certitudes humaines par rapport à l'existence objective de Dieu, du monde créé par lui, des manifestations de sa puissance, de ses miracles, de ses prophéties, de sa révélation, de l'âme spirituelle, de sa liberté, des règles objectives supérieures — divines — de sa morale, par rapport enfin à l'existence de tout ce qui constitue objectivement, dans le travail quotidien normal de la connaissance humaine, la matière externe réellement existante de ses perceptions, tant sensibles qu'universelles ?

On nous dit : La scolastique est un fatras de subtilités et de disputes sur des pointes d'aiguilles...

La scolastique est cela, peut-être, répondons-nous, accessoirement ; mais elle est autre chose aussi, et substantiellement. Elle est le dépôt de la solution traditionnelle du problème de la connaissance et de la certitude, tel que pratiquement l'avait résolu avant elle la grande tradition philosophique ancestrale, gardant toujours — sciemment ou non, peu importe ! scientifiquement ou non, peu importe ! — l'imperturbable doctrine qui se tient aussi loin de Pythagore ou de Parménide que de Thalès ou de Démocrite, qui, dans la simple affirmation d'un Dieu personnel distinct du monde, d'une âme libre distincte de la matière, consacre l'objectivité d'une métaphysique humaine et contredit par là-même toutes les fausses philosophies étrangères à son concept, qui enfin aboutit au dernier anneau scolastique, sous les espèces d'une doctrine plus complexe, mieux raisonnée, mais en réalité au fond toujours identique.

Qu'on nomme cette doctrine comme on voudra ; qu'on l'appelle réalisme tempéré d'idéalisme, ou qu'on ne l'appelle pas du tout, affaire de mots ! La chose reste dans son aveuglante évidence : il y a continuité traditionnelle parfaite d'un bout à l'autre de la chaîne quant à la solution, pratique d'abord, théorique ensuite, du problème de la connaissance, depuis Adam jusqu'à Pie X, en passant par les trois philosophies juive, patristique et finalement scolastique.

Assurément l'on trouve, en dehors du courant scolastique proprement dit, des écoles de philosophes qui ont adopté la même vraie solution. Parfait, disons-nous ! Ou bien ils l'ont puisée dans le bon sens de leur propre raison, et c'est un hommage rendu au bon sens rationnel de la philosophie traditionnelle scolastique ; ou bien ils l'ont empruntée, et alors ils rentrent sous ce rapport dans le grand courant traditionnel dont nous n'avons jamais pensé ni dit qu'il fût exclusivement composé d'éléments juifs et chrétiens, encore que les sociétés juive et chrétienne nous apparaissent dans l'histoire comme providentiellement investies du soin de veiller à la garde et à la transmission du dépôt doctrinal, ce qui n'implique point qu'elles n'y aient été parfois aidées puissamment par des concours étrangers.

La scolastique est un organisme doctrinal dont la solution qui nous occupe est une pièce maîtresse, irréparable, essentielle. On est donc sûr de l'y trouver. Il y a aussi une philosophie de Leibniz, de Newton, de Descartes où elle peut se rencontrer, mais ni au même titre, ni de la même manière. Ce ne sont plus là des héritières. Recommandables sur un point, elles peuvent ne l'être pas dans l'ensemble, et, du reste, quand l'Eglise entoure d'une faveur si marquée la philosophie scolastique, on sait assez qu'elle n'entend par là ni condamner en bloc tout ce qui se trouve chez les voisines, ni surtout regretter l'accord qui parfois les rapproche dans un même bon sentiment.

Il n'en reste pas moins que les Papes ont donc eu des raisons, non pas seulement historiques et

traditionnelles, mais aussi rationnelles et critiques, à priori même, si l'on veut, pour donner au monde pensant l'enseignement scolastique du *réalisme tempéré* comme le type doctrinal d'où il ne peut s'écarter sans péril de tomber dans les divagations d'un grossier matérialisme ou d'un idéalisme sans consistance.

Mais la solution scolastique du problème de la connaissance n'est pas toute la scolastique, et voici les nouvelles difficultés qu'on nous oppose, en attendant le gros morceau de controverse moderniste qui fera tout à l'heure le principal objet du présent article.

La scolastique, dit-on, n'est pas une doctrine, mais une collection de doctrines, un ensemble de principes très différents comme importance logique et valeur de certitude. Où est en tout cela la mesure exacte du vrai et du faux qu'on nous propose ? Jusqu'à quel point faut-il être scolastique pour plaire au Pape ? jusqu'à quel point peut-on se permettre de ne l'être pas, sans manquer de respect à son autorité ? On n'entend pas tout de même restreindre la liberté des opinions philosophiques jusqu'à vouloir adapter toutes les mentalités intellectuelles contemporaines au moule scolastique. Où est le *Syllabus* scolastique qui nous dira ce qu'il faut prendre dans la scolastique et ce qu'on peut en laisser ?

RÉPONSE. Ce *Syllabus* existe, non pas aussi détaillé qu'on le demande, mais assez précis déjà. Il a été publié en 1864 par Pie IX et condensé en une seule proposition réprouvée dont voici le texte : « METHODUS *et* PRINCIPIA *quibus antiqui Doctores scolastici theologiam excoluerunt temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.* » (Prop. XIII).

Méthode et *principes*. Il y a en effet une méthode scolastique et des principes scolastiques. De la méthode, peu de chose à dire. Tout le monde sait en quoi elle consiste, quelle est la rigueur de ses procédés dialectiques et quelle acuité sa pratique donne à l'esprit pour découvrir l'erreur, quelle souplesse pour la combattre. On a ri de l'appareil parfois un peu compliqué et pédantesque des exercices d'argumentations scolastiques et de leurs indéfinis « distinguo ». On a eu tort. Rien ne vaut, en dépit de quelques abus de langage plus apparents que réels, cette gymnastique de l'esprit et de la langue pour développer le flair de l'équivoque et donner une trempe solide aux jugements de l'esprit. Mais c'est là le petit côté, le côté pédagogique, de la question, qui ne mérite pas de nous arrêter davantage. Passons.

Par *principes* scolastiques il faut entendre tout d'abord, c'est évident, les thèses essentielles, communes, qui forment la charpente de la métaphysique, la première et la plus importante des parties de la philosophie. Citons au hasard les thèses relatives : à l'être *in communi*, à ses notes transcendantes, à la puissance et l'acte, aux catégories, à la substance et l'accident, aux grades métaphysiques, aux universaux, à la théorie des causes, à la vérité ontologique ; puis vient, dans les traités particuliers, l'application des données générales de la métaphysique aux thèses psychologiques de la connaissance sensitive et intellectuelle, de la critériologie des sens et de l'esprit, de la vie et de son principe, aux thèses anthropologiques de l'âme spirituelle, de sa liberté, de son union avec le corps dans le composé humain, aux thèses cosmologiques de la création, de la matière et de ses propriétés, de l'ordre du monde, des lois de la nature, du miracle, aux thèses théodicéennes de l'existence de Dieu, de ses attributs, de sa providence, aux thèses, enfin, de l'éthique et de la sociologie, y compris tout ce qui concerne l'analyse morale de l'acte humain, de ses éléments essentiels, de ses circonstances, des passions, des vices et des vertus, etc.

Tout cela, malgré des divergences de détail dans les formules didactiques d'enseignement, suivant le tempérament des maîtres auxquels on a affaire, tout cela constitue dans son ensemble le « bloc scolastique », toujours au fond identique à lui-même à travers les différents modes de transmission qui l'ont peu à peu augmenté et amené jusqu'à nous, et dont la plus pure et authentique expression se trouve réalisée dans l'œuvre du plus autorisé représentant de la philosophie dite traditionnelle, saint Thomas d'Aquin.

Sur quoi le moderniste sourit et s'empresse d'ajouter : — Bloc et unité, la scolastique ? Cela, jamais ! C'est un défi à l'histoire. Quel mode d'enseignement et quelle période de la pensée furent jamais plus fertiles en disputes, subtilités, opinions bigarrées, désaccords et contradictions sans fin ? Vous parlez de saint Thomas d'Aquin. Mais quel grand docteur de son temps, aussi grand que lui, même parmi ses frères en religion, ne l'a pas contesté, discuté, réfuté ? Est-ce que la philosophie scotiste n'est pas la contre-partie perpétuelle de la thomiste ? Et si nous voulons un instant fermer les yeux à l'éclat relatif de la belle époque du XIII^e siècle, quel fouillis, quel jargon, et quelle épaisse obscurité dans la suite, jusqu'au jour où Bacon et Descartes, devenus antiscolastiques par réaction de dégoût, ont enfin apporté un peu de lumière à la pensée moderne ! Nous demandons encore une fois qu'on nous dise à quel fil conducteur l'on veut que nous abandonnions nos destinées dans l'infini labyrinthe scolastique.

— Il y a, monsieur, deux manières de connaître et de juger la scolastique : d'abord la manière de ceux qui l'ont vue de près, et puis... l'autre, la manière de ceux qui... en ont entendu parler. Pas un, retenez ceci, pas un philosophe scolastique de profession, je veux dire de ceux qui ont étudié de façon normale et complète la scolastique, pas un donc de ceux qui la connaissent et seuls la peuvent connaître bien, pas un ne voudrait mettre sa signature au bas de votre réquisitoire ; et j'ajoute : pas un de ceux qui l'apprécient comme vous ne se montre capable de la comprendre, n'est recevable à la juger. Allez à l'école;

restez-y le temps voulu, comme les camarades; suivez l'enseignement que la scolastique donne comme sien, qu'elle a toujours donné comme tel, dans toutes ses lignes principales; allez jusqu'à la préparation sérieuse d'un examen de doctorat ou de licence, et si vous sortez de là avec les idées que vous avez aujourd'hui,... nous en reparlerons.

Il faudrait en finir avec cette absurde manière d'argumenter, sur l'autorité d'une ironie calomniatrice à la Voltaire. Mais offrez-vous donc tout simplement le plaisir d'interroger un élève arrivé au bout de son cours de philosophie scolastique; demandez à voir ses manuels, ses notes de classe, ses dissertations. Mieux : sondez son esprit; voyez ce qui s'y trouve. Vous constaterez qu'il se comprend fort bien lui-même, ce qui est déjà quelque chose, et pour peu que vous ne soyez pas totalement ignorant de sa langue, vous le comprendrez fort bien aussi, même si ses conclusions n'ont pas la faveur de vos sympathies.

Ce que vous ne constaterez point, par exemple, c'est le fatras, le fouillis, les subtilités cocasses, la perte de temps et la déformation d'esprit, dont vous ne penseriez même pas à tirer argument si, faute d'y être allé voir, vous n'aviez emprunté sottement ces gros mots et ces idées fausses aux pires ennemis de l'Eglise, de la vérité, du bon sens et de l'histoire.

La scolastique veut être jugée, non pas à travers la masse des in-folios qu'elle a pu de près ou de loin, de très loin même parfois, inspirer aux penseurs, aux penseurs très libres, des sept ou huit siècles qui ont précédé l'apparition du *Dictionnaire philosophique* et la *Révolution* d'idées où nous pataugeons depuis deux cents ans, mais dans la filière de son enseignement classique, normal, condensé dans les *Sommes*, compendiums et manuels de tous les temps, qui nous restent comme l'expression quintessenciée de la seule et commune doctrine dont on soit honnêtement en droit de lui demander compte.

Et puis, dites donc, ami moderniste, entre nous, savez-vous bien au juste ce qu'il y a dans les flancs de ces fameux in-folios, ce que sont les subtilités terribles dont on les dit remplis? C'est pour déblayer le terrain malhonnêtement encombré (je tiens à l'adverbe!) que j'ai à dessein écarté jusqu'ici ce côté de la question et ramené les principes de la philosophie scolastique à la seule condensation substantielle qui en fait l'âme et la perfection, authentiquement consacrée par l'autorité du magistère de l'Eglise. Mais, de ces in-folios gothiques et poudreux, de ces profonds commentateurs qui s'appellent Capréole, Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Jean de Saint-Thomas, Vasquez, Suarez, Lugo, Bellarmin, Gonet, Billuart, etc., etc., si nous disions un mot en passant?

Des esprits faux, des têtes creuses, des coupeurs de cheveux en quatre, des contemplateurs de billevesées, des bâtisseurs dans le vide, ces gens-là, ces cerveaux-là, les plus saines et les plus saintes intelligences dont s'honore l'histoire de l'Eglise, au même titre que de ses plus célèbres maîtres de doctrine de la période patristique? Vous n'osez pas le dire et vous n'osez pas même le penser. Il y a donc quelque chose qui vous échappe en tout cela??

Eh oui! Ce qui vous manque, c'est de les avoir lus, ces horrifiques in-folios! Nous les avons fréquentés, nous autres, et de ce voyage vous reviendriez, comme nous, enchantés, vaccinés, je vous en réponds, contre toutes infections futures des scandales de la prétendue subtilité scolastique.

Rien, voyez-vous, rien, en fine analyse, n'est très simple ici-bas. Les racines de toute vérité sont parfois profondément, en filets ténus et multiples, enfoncées dans le sol. Il arrive qu'on peine à les atteindre : c'est grand plaisir, mais c'est délicat labeur aussi! Ce qui n'empêche point, s'il vous plaît, que la vigoureuse végétation aérienne de l'arbre offre à nos sens, sous forme « facile et sûre, » les fleurs qui nous charment, les fruits savoureux dont notre vie intellectuelle et morale s'alimente. Dites-moi si ce qu'il y a de doctrine dans le Manuel de physique de nos candidats au baccalauréat est d'un accès facile et sûr, et si la simplicité de cette condensation vous donne le droit de jeter l'injure du ridicule dédain à la face des savants, d'un Jamin ou d'un Violle, qui en de gros volumes, très difficiles à comprendre, passent leur vie à *subtiliser* sur les arrière et profondes difficultés radicales des théorèmes de la physique?

Si par hasard, dans votre langue, *subtilité* est synonyme d'*erreur* ou d'obscurité absolue, restons-en là! Nous ne saurions rien vous dire des subtilités scolastiques qui puisse pénétrer dans votre entendement. Mais, comme nous avons de votre « subtilité » de jugement une opinion un peu plus avantageuse, laissez-nous vous faire observer qu'avant de vous laisser impressionner de l'épouvantail des subtilités scolastiques et du soi-disant fatras où elles sont accumulées, vous feriez très sagement de vous demander et de tâcher de savoir au juste si ces subtilités-là ne sont point par hasard, par rapport aux grosses thèses vulgaires de la scolastique, ce que sont par rapport aux théorèmes de l'enseignement classique les travaux d'analyse subtile des grands théoriciens de la physique mathématique? L'arithmétique scolaire est une chose simple; le calcul différentiel et intégral une chose horriblement subtile et inaccessible au vulgaire. Dans les deux cas c'est la science des nombres : arbres, fleurs et fruits dans le premier, racines dans le second. Moquez-vous donc un peu aussi du fatras des indigestes bouquins où sont accumulées les formules différentielles, et intégrales surtout, du calcul de la mathématique transcendante!...

Et c'est bien cela! Un Cajetan, subtil? Oui! Difficile à entendre? Eh! sans doute! Inintelligible, obscur, remueur de mots vides d'idées?

Non pas, et tant s'en faut ! Le tout est d'avoir plus de préparation et plus de temps pour le suivre, que n'en ont nos braves apprentis bacheliers pour faire seulement le tour de leur manuel de physique.

Si donc, pour les besoins de mon argumentation, que je voulais claire avant tout, et concluante dès le début, j'ai fait tout d'abord bon marché des « subtils » commentaires dont la substance de l'enseignement scolastique se montre accompagnée dans la littérature philosophique dite moyenâgeuse, je ne voudrais néanmoins laisser à entendre à personne qu'il faut tenir pour excroissance parasitaire la frondaison, un peu touffue, mais combien vivante et précieuse ! des variations analytiques que nous ont laissées, sur le thème de la doctrine scolastique commune, des incomparables génies comme Cajetan, J. de St-Thomas, Suarez, les Salmanticenses ?

Tout au moins conviendrait-il, pour être absolument exact, de mettre à part, en place d'honneur, à l'abri de la sotte critique, ceux-là, accompagnés de beaucoup d'autres, qui sont et resteront les grands maîtres et docteurs incontestés du haut enseignement scolastique, quitte à reléguer à l'arrière-plan, comme quantité négligeable, la tourbe indiscrète et brouillonne des bavards de quatrième ou cinquième ordre, vrais parasites, dont l'histoire nous montre qu'aucun genre de connaissance ou d'industrie humaine n'a jamais complètement réussi à contenir le zèle aussi intempérant qu'étourdi.

Il y a des abus dans la scolastique, comme partout ailleurs, soit ! Encore faut-il les voir et loyalement les laisser là où ils sont ; et, nous le répétons sans crainte d'être démenti par aucun moderniste soucieux des justes règles de la critique, il n'y a, pour constater ces abus, pour en fixer l'appréciation qu'ils méritent, que les gens qui les ont fréquentés de près, qui connaissent la scolastique, toute la scolastique, la vulgaire et la savante, la simple et la subtile, autrement que par ouï-dire, autrement surtout qu'à travers les sarcasmes d'un Luther ou d'un Voltaire.

Le lecteur excusera sans peine, nous l'espérons, la longueur de cette « introduction ». Elle était nécessaire, plus que jamais semble-t-il, à l'heure où l'esprit moderne se trouve en conflit si net, si aigu, avec le Pape et l'Eglise sur ce chapitre de la scolastique. Mais ce n'est là qu'une introduction à notre vrai sujet d'aujourd'hui qui doit viser, vous vous en souvenez peut-être, l'objection, fameuse aussi celle-là, que font les modernistes à la scolastique touchant sa manière d'entendre le rôle de la philosophie dans les formules dogmatiques.

Objection. — Donnons d'abord dans tout son développement l'objection.

« La formule dogmatique, dit-on, est l'enveloppe humaine qui renferme la révélation. Qu'est-ce en effet qu'un article de foi, un dogme, sinon une parole de Dieu transmise à nos oreilles en langage humain, le seul que nous puissions entendre ? Il y a lieu, dès lors, de distinguer, dans ce tout qu'est la formule dogmatique, le contenant et le contenu. Le contenu seul est divin, chose proprement révélée, tombant sous l'autorité de Dieu parlant, objet de foi enfin. Quant au contenant, il est ce qu'il peut être, chose essentiellement contingente et variable, comme le sont de toute nécessité les éléments de la langue des hommes, où l'on sait de reste à quelles perpétuelles fluctuations sont soumis les mots et les idées qui la composent suivant les variations infiniment diverses des temps, des lieux et des personnes.

« Il résulte de cette première considération qu'il faut mettre de côté, comme proprement humain et variable, tout ce qui est philosophie, théorie, système et combinaison humaine d'idées, dans la formule dogmatique. Rien de tout cela ne peut être objet de foi, ni intéresser la foi de façon quelconque ; autrement nous ferions Dieu complice, ou, si l'on veut, coopérateur de nos palinodies intellectuelles à jet continu, de nos erreurs et de nos contradictions, sans compter que pareille intervention de sa part dans nos affaires de philosophie aurait l'inconvénient de paralyser notre liberté de penser, ce qui, tout résumé d'un mot, serait compromettre à la fois et son infaillible véracité, et la sage résolution qu'il a prise de ne point gêner la liberté de nos disputes intellectuelles.

« N'allez pas croire, dit encore le modernisme, que la formule dogmatique, ainsi vidée de toute idée ou donnée intellectuelle révélée, ainsi « humanisée », soit réduite à néant. Pas du tout ! Plus rien, il est vrai, du côté *idée* comme objet de foi. Mais le côté *action* nous reste. La formule garde une portée surnaturelle *pragmatique* en tant qu'elle indique l'attitude à prendre, l'action à faire ou à éviter, en tant qu'elle précise enfin le rite déterminé sur lequel notre conduite doit se régler.

« Ainsi, le dogme a deux faces : l'une théorique ou idéale, l'autre purement pratique, visant l'action. Carte blanche pour l'esprit moderne sur le premier terrain ; chacun y peut mettre ou voir ce qui lui plaît, suivant ses préférences philosophiques. Tout au plus convient-il d'y mettre quelque chose qui se rapporte, comme pur *symbole*, à l'action. Quant au domaine pragmatique, celui-là est plus restreint, mieux fixé en raison de l'intervention de l'autorité ecclésiastique qui a charge d'en déterminer les contours. Mais variabilité possible, là encore, c'est évident, rien n'empêchant que l'Eglise substitue, suivant l'opportunité des temps, une attitude pratique à une autre, pour le plus grand bien de la vie humaine dont l'idéal de perfection consiste dans l'*action*, modifiable, il est vrai, mais soumise aussi, surnaturellement, au contrôle de l'autorité sociale de l'Eglise.

« Prenons un exemple : la transsubstantiation eucharistique.

« *Face théorique du dogme :* Transsubstantiation, qu'est-ce que cela ? Substance ? Conversion d'une substance en une autre ? Philosophie et pure intellectualisme, que chacun est libre d'interpréter critiquement suivant sa propre mentalité philosophique. Il y a grande divergence parmi les penseurs là-dessus. La foi n'entend canoniser comme infailliblement vrai aucun des systèmes passés ou à venir, sur la manière de définir les concepts de substance et d'accident, ou sur la manière d'imaginer la conversion possible d'une substance en une autre, avec permanence réelle des accidents de la première. Non ! rien de tout cela n'est précisé, défini, imposé par la foi. Il y a là, tout au plus, un symbole de l'attitude pratique à adopter, en ce sens que l'idée de transsubstantiation prépare l'idée de la présence du *Corpus Christi*, effaçant, au regard de la foi, la présence du pain et du vin. Mais rien, encore une fois, pas un élément surnaturel d'idée, de vérité, de certitude d'ordre métaphysique, qui puisse gêner en quoi que ce soit la libre spéculation de la philosophie humaine sur la substance en général, et en particulier sur les substances et accidents qui sont ici en cause. Le dogme, par son côté intellectuel théorique, échappe à la foi. La raison y reste, comme auparavant, maîtresse de ses constructions et combinaisons systématiques d'idées, où, d'ailleurs, aucune vérité objective certaine ne s'impose à elle, ainsi que le prouve la divergence sempiternelle des opinions philosophiques dans le monde de la pensée.

« *Face pragmatique de l'action :* L'Eglise nous dit : — En telles circonstances données (après les paroles de la consécration prononcées rituellement sur le pain et le vin), vous agirez comme si le *Corpus Christi* était là. Y est-il ou n'y est-il pas ? Que vous importe ! Vous n'avez, de par la raison, ni à le nier ni à l'affirmer. Votre foi vous dit qu'il y est. Cela suffit. Vous avez donc le devoir de vous comporter comme s'il y était. Et, ce faisant, vous agirez bien, parce que l'autorité sociale, qui sagement préside aux destinées de la vie chrétienne, a qualité pour vous imposer cette pratique comme profitable, de près ou de loin, à votre meilleure manière de vivre pour le moment présent.

« Et voilà comment 1° d'un côté, le dogme s'impose pragmatiquement à la conscience, comme objet de sa foi surnaturelle ; comment 2° il laisse la voie ouverte, non seulement à toutes les opinions philosophiques qui voudront successivement s'installer dans sa formule théorique, mais aussi à des variations possibles, jusqu'à la contradiction même, du côté de l'Eglise, dans l'expression idéale symbolique, contingente, qu'elle pourra juger opportun de lui donner suivant les différents besoins de l'homme et le changement des circonstances où sa vie évolue ; comment 3° d'autre part, du côté pragmatique, la foi peut tenir pour surnaturellement imposée l'attitude que le dogme réclame ; mais aussi, comment enfin 4° cette règle rituelle elle-même, subordonnée au pouvoir discrétionnaire de l'Eglise, est sujette à variation, tant à cause de son caractère pratique, donc disciplinaire et contingent, qu'en raison de l'autorité surnaturelle si l'on veut, mais en définitive humaine et créée, d'où elle émane.

« Conclusion : La philosophie n'a rien à voir avec le dogme [1]. Indépendance et liberté complète de l'une par rapport à l'autre, de la pensée théorique par rapport au pragmatisme de l'action. »

Réponse. — Nos lecteurs connaissent déjà cette abracadabrante trouvaille du modernisme. Nous l'avions signalée lors de l'exposition du système dans son ensemble, et, plus récemment encore, nous en avons quelque peu disserté avant la lettre, sans trop en avoir l'air, à propos de la *philosophie de l'action*. On la reconnaît ici, en effet, à son fruit principal, *la philosophie de l'action*, dans tout son épanouissement, à moins qu'on ne veuille y voir, ce qui peut être vrai encore pour d'aucuns, son point de départ chronologique.

L'immutabilité du dogme ! Voilà ce que l'esprit moderne n'accepte pas, déclare ne pouvoir pas accepter, non plus d'ailleurs, que l'immutabilité de quoi que ce soit, d'aucune vérité ici-bas. Et vous voyez par quel procédé l'on arrive à se débarrasser de la fâcheuse fixité dogmatique, le gros obstacle aux adaptations rêvées de l'Eglise avec la libre pensée contemporaine.

Nous ne perdrons point notre temps à réfuter le système du *dogme à deux faces*. C'est fait très suffisamment par tout ce qui précède, et surtout par la critique détaillée à laquelle nous avons soumis la théorie nouvelle de la *philosophie de l'action*, qui est toute l'âme et la raison d'être du système. Tous les modernistes ne vont pas si loin, tant s'en faut, et parmi les modérés d'entre eux, sincères catholiques encore, qui se refusent à voir

[1] Pour rester dans le plan général, très suffisant, que nous nous sommes tracé, nous limitons l'objection, et la réponse qui lui est faite, au seul point des relations de la philosophie avec les formules dogmatiques.

Il va de soi que le modernisme, en vertu du même principe, conclut aussi à l'inanité de ce genre d'études qu'on appelle *théologie dogmatique*. Pour lui, la théologie, si elle est autre chose que l'étude positive et critique des sources du dogme, est pure métaphysique, donc néant comme valeur de connaissance et de certitude. Et c'est logique. Il y a, en effet, dans la théologie, de l'histoire et de la philosophie, du raisonnement sur les textes sacrés. La philosophie étant supprimée, il reste que la théologie n'est plus qu'une branche de l'histoire.

Le lecteur désireux de savoir à quoi s'en tenir sur la nature vraie de la théologie dogmatique, et quel rôle légitime y jouent ses trois éléments constitutifs : la *critique d'histoire*, la *donnée surnaturelle de foi* et la *philosophie naturelle*, nous excusera de ne pas reproduire ici une étude déjà publiée dans l'*Ami* sur ce sujet précisément, et qu'il trouvera au cours des articles consacrés à la *Question des séminaires*, année 1906, n° 7.

dans nos dogmes de purs symboles sujets à variations philosophiques indéfinies, qui ne veulent pas non plus qu'on en interdise l'accès aux données intellectuelles de la foi, il en est qu'impressionne malgré tout l'argumentation moderniste. Voilà pourquoi nous avons cru devoir la rapporter ici tout au long, et pourquoi nous voulons, à leur usage, en commenter avec quelque détail certaines parties obscures afin de faire, si possible, la lumière complète dans leur esprit.

Il nous semble, du reste, que certaines revues très catholiques n'ont pas toujours parlé sur ce point-là avec toute l'exactitude désirable. Ce serait double plaisir pour nous, si nos explications pouvaient profiter aussi à ceux de nos frères « intellectuels » catholiques qui font campagne avec nous contre le modernisme.

Remarquons donc tout d'abord qu'on donne une très fausse idée, très incomplète au moins, de la révélation surnaturelle, quand on la représente comme uniquement offerte à l'homme pour la direction morale de sa conduite, avec ce sous-entendu que la pensée pure n'a rien à y prendre pour son compte. *Idée fausse,* disons-nous, si l'on veut par là faire entendre que la révélation ne s'adresse pas à l'intelligence de l'homme, n'intéresse pas son œuvre de pensée et d'adhésion à la vérité proprement dite, mais seulement l'opération de son libre arbitre. *Idée incomplète* au moins si, tout en gardant son caractère intellectuel à la révélation, l'on n'y veut voir, en fin de compte, qu'un procédé destiné à perfectionner surtout, uniquement même, la volonté.

Le vrai est que la divine Providence surnaturelle, exactement comme la naturelle, poursuit la perfection finale de la vie humaine, et sa consommation dans la béatitude future de l'éternité, par *le perfectionnement parallèle et harmonique de tous ses éléments de vie à la fois,* chacun suivant ses exigences, conformément à son rôle et dans son ordre propre. Dieu Rédempteur ne sépare pas l'intelligence et la volonté que Dieu Créateur a essentiellement unies dans l'être humain. Le surnaturel se moule sur la nature, en épouse les essentiels reliefs; il ne la crée, ni ne l'anéantit, ni ne la trouble ou renverse en rien de ce qui constitue sa fondamentale architecture.

Avant d'être *action* libre, méritoire avec le concours de la grâce, la *vie* de l'homme est *pensée.*

C'est par l'intelligence qu'il entre en possession de tout être et de toutes vérités, intelligibles avant d'être objets d'amour et d'action. C'est par l'intelligence qu'il commence de saisir Dieu, la création, les choses de ce monde, lui-même, son propre être et sa liberté ; et tout cela n'est *vécu* chez lui dans le reste de ses facultés de vivre, dans l'action, que dans la mesure où tout cela est préalablement connu par l'intelligence, dont la volonté n'est que l'écho, le prolongement ou la traduction pragmatique dans l'ordre de l'opération.

Le plus joli cadeau que Dieu puisse faire à l'homme, le maître à son disciple, le père à son enfant, la société au citoyen, est donc d'augmenter le trésor de ses connaissances intellectuelles, et non pas de façon quelconque, par simple amas chaotique d'idées, de notions éparses et disparates, dont le nombre pourrait être un mal plus qu'un bien, mais à la manière harmonique, lumineuse, pénétrante et sage, qui rapproche le plus l'intelligence créée de celle même de Dieu dont elle n'est qu'une participation.

C'est une tendance erronée très à la mode que de ne voir dans les affaires humaines rien autre, ni rien de plus fondamental et parfait, que ce qui aboutit à l'utilité pratique de l'action.

L'être infini de Dieu, avant d'être amour, est intelligence et possession de toute vérité intelligible infinie dans la conception de son Verbe. Il y a une relation d'ordre entre ces deux termes : la pensée et l'action, dont le second n'est que le prolongement et comme la résultante du premier.

La pensée est pourvoyeuse d'amour, c'est vrai. Elle montre la voie par où il faut passer pour aller jusqu'à l'objet aimé, l'étreindre et goûter la délectation du plaisir dans sa conquête, c'est vrai encore. Mais l'amour est un mouvement qui s'extériorise, qui se dépense du dedans au dehors et qui ne reçoit que dans la mesure où, tout le premier, il se donne, auquel donc le terme de ses complaisances fait acheter et payer, cher toujours, très cher parfois, les satisfactions finales qu'il lui procure.

Tout autrement, et à l'inverse, procède la pensée. C'est une acquisition, une intussusception alimentaire, comme on dit en physiologie, et non une dépense. Chaque parcelle d'intelligible et de vérité qu'elle s'assimile lui donne un degré de plus d'être, d'actualité, de perfection, la met, par un point de plus, en contact avec la souveraine vérité vivante infinie, lui communique une similitude de plus avec Elle. N'y eût-il, au bout, aucune volupté finale de plaisir, que la recherche des causes et la conquête du vrai par l'intelligence resterait quand même pour l'être humain l'œuvre de perfection par excellence, et dans un sens rigoureusement vrai, l'œuvre de sa déification.

C'est précisément cette déification rendue naturellement difficile par les obstacles dont nous avons parlé, que la révélation, avec l'ensemble de toute son économie surnaturelle, est venue faciliter, parfaire et exalter à un degré transcendant qu'aucune langue ne peut dire, qu'aucune reconnaissance humaine ne peut assez admirer. Outre la certitude immédiatement divine que la foi donne à la pensée chancelante sur le terrain des vérités naturelles élémentaires, Dieu nous découvre encore, à la seule façon certaine et obscure qui convienne à notre état présent, la substance des mystères profonds de sa Trinité intime, de son Incarnation rédemptrice, des ressources justifiantes et opératives de sa grâce. Autant de traits nouveaux ajoutés au tableau des vérités dont vit notre esprit, avant qu'elles traduisent par contre-

coup leur influence directrice sur nos opérations ; autant de canaux par où la participation de l'être intelligible divin s'écoule dans nos âmes ; et aussi, en conséquence, autant de liens qui rattachent de plus près notre cœur à ses infinies bontés.

Appréhender, saisir, faire nôtres l'être, la vérité, la beauté, la bonté et la vie même de Dieu, jusqu'à les *concevoir* dans le fruit de notre fécondation et génération personnelle, ce n'est pas seulement ce qu'il y a de meilleur en nous, de plus idéalement grand, digne et parfait, c'est aussi l'essence même de la vie propre à notre espèce en tant qu'elle se distingue de la vie animale sensible et la surpasse, et pour tout dire d'un mot, c'est la *vie humaine* dans sa plus caractéristique expression, sous la double forme de son alimentation fondamentale, naturelle et surnaturelle, par la raison et par la foi.

La révélation propose il est vrai à notre volonté des préceptes à pratiquer ; mais elle offre aussi à notre intelligence des vérités à croire. Elle n'est même, à proprement parler, révélation que sous ce second rapport. Toute vérité n'est pas immédiatement et forcément « opérante. » Les plus spéculatives et universelles, qui sont les plus divines, sont aussi les plus éloignées du domaine contingent de l'action ; et la foi révélée en compte beaucoup de ce genre-là.

Sans doute, l'on peut dire qu'une vérité quelconque est toujours susceptible d'avoir un retentissement pratique dans notre vie, au moins par voie indirecte et négative, en ce sens qu'elle frappe par avance d'interdit « les attitudes » qui en seraient la contradiction ; mais elle n'est pas pour cela obligatoirement principe positif d'action ou règle pratique préceptive de conduite morale. C'est très bien de proposer à l'admiration des fidèles les utilités morales et religieuses de la révélation surnaturelle des deux Testaments. Il serait beaucoup mieux de ne pas s'en tenir là, et de reconnaître aussi ce qu'elle a apporté de profit à nos utilités intellectuelles dans le trésor de vérités spéculatives naturelles et surnaturelles qu'elle nous offre sous l'infaillible garantie de la foi.

La formule parfaite serait celle-ci : Dieu Rédempteur a restauré et complété l'éducation intégrale du composé humain tout entier par une économie surnaturelle rigoureusement conforme au plan initial des trois étages que Dieu Créateur y avait primitivement superposés : sensibilité, volonté, intelligence.

Ç'a été chez certains apologistes catholiques, d'abord une faute de langage correspondant à une fâcheuse tendance d'esprit, et plus tard, une erreur formelle chez les modernistes, de penser que la Révélation a renversé l'ordre des termes, et si bien condensé toute sa raison d'être dans les finalités de l'action volontaire qu'elle n'intéresse, n'atteint et ne modifie en rien l'ordre spéculatif, c'est-à-dire pratiquement, l'indépendance naturelle native, des jugements de l'esprit.

Faut-il, une fois encore, rappeler ici, en passant, que la foi n'est pas une vertu d'*action*, mais de *pensée*, qu'elle est une adhésion au vrai et non un appétit pour le bien, acte enfin, formellement parlant, d'*intelligence* et non pas de *volonté*, et donc que la Révélation ne s'adresse pas simplement à la pensée comme condition *sine qua non* de l'action volontaire, mais qu'elle est, en tant qu'objet de foi, une œuvre spécifique et très proprement dite d'ordre intellectuel ?

C'est ici qu'on nous attend, et voici la nouvelle difficulté qui embarrasse même de bons catholiques, parfaitement antimodernistes.

— La pensée divine, dit-on, n'a rien de commun avec la pensée créée. Comment veut-on qu'un pareil contenu se ramasse dans une si étroite et si frêle enveloppe ? Il n'y a d'accessible à notre esprit que ce qui peut tenir dans les idées et la langue humaines. Quoi qu'on fasse, la formule du dogme sera toujours, par définition, puisqu'elle s'adresse à nous, une expression verbale qui n'aura de sens qu'autant que ses mots seront pleins d'idées humaines, d'idées par conséquent que nous y aurons déposées nous-mêmes comme produits de notre esprit. Et alors, voilà les systèmes philosophiques installés en plein cœur de la foi avec leurs obscurités, leurs doutes, leurs tiraillements, leurs mobilités et leurs contradictions ! N'imputons pas à la majesté divine de pareilles faiblesses. Gardons à notre compte dans la formule de foi ce qui est de nous, à nous, sa valeur intellectuelle spéculative, son sens philosophique, avec toute la liberté des interprétations techniques variables et opposées dont il peut être susceptible, suivant l'opportunité de nos dispositions et besoins intellectuels, et laissons à Dieu le seul terrain où son intervention soit vraiment recevable, le terrain de l'action largement ouvert aux surnaturelles influences manifestées par l'intermédiaire de l'Eglise.

— Une réponse « *ad hominem* » d'abord, comme on dit en scolastique. Si vous refusez comme irrecevable, impossible, à cause de sa disproportion, l'intervention divine dans les choses de la pensée, comment pouvez-vous bien, sans contradiction, l'admettre dans les choses de l'action ? Si l'infinité de Dieu comparée à l'entité finie de sa créature empêche toute communication possible entre les deux dans l'ordre intellectuel, on ne voit pas du tout pourquoi ni comment cette communication pourrait se faire sur le terrain pratique de l'opération. Ou bien vous admettez le contact possible du fini avec l'Infini, ou vous le niez. Si vous l'admettez une seule fois, quelque part, vous aurez à nous dire pour quelle raison, autre que la disproportion des deux termes, ce contact vous plaît dans un cas et vous déplaît dans l'autre. La raison de ce choix arbitraire, vous ne la donnerez jamais. Si, au contraire, vous niez la possibilité du contact, il vous faut logiquement la nier sur toute la ligne en raison de la disproportion absolue des

deux termes, qui reste toujours identique. Et alors, ce n'est pas seulement la divinité de la foi intellectuelle, c'est aussi la « divinité » de la foi opérante qui se trouve dans votre théorie nécessairement atteinte, anéantie.

Rien de plus simple au surplus, que de vous amener, par un autre chemin encore, à cet effondrement radical de toute révélation, de toute foi, de tout surnaturel. Par où savez-vous que Dieu intervient de façon positive, révélée, dans la conduite pratique de votre vie ? Oui, par où, comment ? Dites-le, je vous prie. Quoi que vous répondiez, ce « par où » sera fatalement un moyen de *connaissance* purement naturel et humain, où vous devrez d'après votre principe ne rien admettre qui soit divin. Votre propre inspiration interne, peut-être ? C'est chose humaine. La parole de l'Eglise ? C'est chose humaine encore. Le texte de l'Ecriture ? C'est chose humaine toujours, puisqu'il est entendu que tout est humain, que rien ne peut être divin dans l'œuvre de connaissance, dans toute formule intellectuelle de pensée. Or, il faut bien tout de même avoir *connu* le précepte, la loi de l'action, avant d'y conformer sa volonté. Vous avez fermé toutes les issues : rien donc de divin, rien de surnaturel, ne peut arriver jusqu'à l'action.

Et voilà comment les modernistes radicaux, logiciens ceux-là, ont été conduits à nier tout simplement l'existence de l'ordre surnaturel, de toute intervention divine positive quelconque dans nos affaires, pour la pensée et pour l'action, à nier même, en vertu du principe de la disproportion entre le fini et l'Infini, la possibilité pour l'homme de rien savoir de Dieu, pas même s'il existe.

Les modérés, les bons catholiques surtout, regimbent. Il leur répugne d'aller si loin. Vaincus par notre argumentation, qui est sans réplique possible, ils consentent à admettre que la foi comporte bien réellement une communication surnaturelle positive faite par Dieu à notre intelligence. Mais ils restent quand même perplexes et nous demandent l'explication du dernier mystère qui les effraie. Comment se fait-il qu'une parole divine tienne dans des idées et une langue humaines ? La question mérite réponse, d'autant plus qu'il s'agit désormais pour nous, non d'adversaires à réduire au silence, mais de frères à éclairer.

Remarquons tout d'abord qu'on mêle perpétuellement à cette controverse sur la révélation, sur la foi et les interventions surnaturelles de Dieu, un problème totalement étranger, qu'en bonne honnêteté de raisonnement l'on devrait toujours supposer résolu à l'avance. C'est le problème très classique, très vulgaire, de l'origine de nos connaissances en général, et de notre connaissance de la création et de Dieu en particulier, ou, si l'on veut, d'un mot plus court et plus approprié à notre étude, le problème de nos relations avec Dieu, au double point de vue de la métaphysique et de la psychologie. Problème, disons-nous, qui appartient au programme de la philosophie naturelle et païenne, tout en dehors des considérations de la foi et du surnaturel dont il est philosophiquement indépendant.

On ne peut tout de même pas tout redire sans cesse à propos de n'importe quoi et de rien. Si mon lecteur n'est pas préalablement renseigné sur ce problème-là, s'il n'est pas persuadé de la possibilité humaine naturelle, pour notre raison, d'arriver à la connaissance de Dieu créateur et Providence du monde, s'il ne sait pas résoudre l'apparente antinomie du perpétuel et très vivant contact de l'Infini avec son œuvre finie, si sa pensée est encombrée d'une erreur, d'un préjugé ou d'un doute grave sur la certitude objective de nos connaissances intellectuelles, sur le caractère objectif et immuable de la vérité, s'il lui reste enfin quelques traces persistantes de cette abominable philosophie fausse qu'est l'agnosticisme agrémenté du relativisme universel de la connaissance, je n'ai que ceci à lui dire : Laissez complètement de côté pour le moment la controverse de la foi, comme si la révélation et le surnaturel n'existaient pas ; mettez-vous sérieusement à l'école des Maîtres de la pensée qui ont maintes et maintes fois résolu dans le sens traditionnel et catholique toutes ces questions, après quoi vous pourrez en pleine sûreté de méthode aborder la question « secondaire » de la Révélation ; faute de quoi, vous vous condamneriez fatalement à des redites, à des cercles vicieux, à des équivoques sans nombre.

Mais mon lecteur, je le suppose bien, n'en est pas là. Le problème ci-dessus que j'appelle, avec raison, le problème préjudiciel, est pour lui pleinement résolu, comme il l'est pour tout homme de droite raison et de bon sens catholique. Reste donc désormais à expliquer, entre nous, en famille, comment Dieu s'y prend pour dire aux hommes des choses divines en langue humaine.

C'est excessivement simple. Supposez qu'il plaise à Dieu de faire entendre à un mathématicien le langage que voici : « Mon ami, tu t'es démontré le théorème du carré de l'hypoténuse. Eh bien ! à ta certitude personnelle je viens ajouter la confirmation de ma parole infiniment infaillible et je te dis, moi qui suis la Vérité, que ce théorème est parfaitement vrai. » Le mathématicien comprendra-t-il ce langage ? Oui, évidemment ; pas un mot ni une idée qui ne lui soient familiers à l'avance. Comprendra-t-il que c'est Dieu qui le lui tient ? Oui, évidemment encore, si Dieu appuie son message par des signes caractéristiques, miraculeux, philosophiquement divins enfin, de son intervention. Le théorème sera-t-il désormais pour le mathématicien une *vérité divine ?* Oui, évidemment, et cela sans cesser d'être humaine dans son fond, en elle-même ; divine, disons-nous, par l'authenticité d'origine transcen-

dante que lui donne la parole nouvelle superposée d'où il émane, la signature supplémentaire qui le confirme.

Et voilà comment Dieu peut très bien parler à un homme, et lui *dire dans sa langue* des choses qui sont *divines* en tant qu'elles émanent directement de son infinie Vérité, sans cesser parfois d'être humaines par ailleurs. Et c'est ce qui arrive, en effet, pour tous les cas où la Révélation tombe sur des vérités qui en soi appartiennent primitivement à l'ordre naturel, sont accessibles à la connaissance humaine normale, encore que certains obstacles ne les rendent pratiquement et facilement accessibles que *a paucis, post longum tempus, cum multis erroribus*.

Mais voilà que Dieu tient à l'homme un autre langage. Il lui apprend, en termes humains toujours, des choses nouvelles que sa connaissance naturelle est incapable de soupçonner. Il affirme la Trinité de ses Personnes dans l'unité de sa nature, la divinité de son Christ, la vertu surnaturelle immédiatement divine de ses sacrements, sa présence réelle eucharistique, etc., etc. Notez bien ceci : pas un mot en tout cela, pas une idée qui ne soit par avance en possession d'une signification familière à notre esprit, et finalement d'origine humaine toujours.

Mais voici la différence : contrairement à ce qui se passait dans le cas précédent, nous avons ici des « combinaisons » d'idées absolument nouvelles, inédites, inconcevables naturellement, étrangères à tout l'ordre réel et psychologique de nos connaissances normales. Personne et nature, Christ et divinité, vertu divine et ablution baptismale, Christ et hostie, sont autant de notions qui, prises séparément, appartiennent au domaine de nos notions ordinaires. Dieu affirme leurs combinaisons déterminées dans la formule du dogme. Pouvons-nous comprendre ce qu'il dit ? Oui évidemment, puisqu'il parle notre langue. Comprenons-nous le *tout* intelligible de ce qu'il dit ? Non, évidemment, puisque le *quomodo* du lien qui unit les deux termes de la proposition ne nous est pas expliqué. Pouvons-nous et devons-nous nous en tenir à l'existence de ce lien, à la vérité infaillible de la proposition qui l'affirme ? Oui, évidemment, puisque la Vérité nous en donne l'absolue certitude, et ne nous donne l'absolue certitude que de cela. Y a-t-il là, enfin, communication d'une *vérité divine*, d'une entière nouveauté de pensée à notre esprit ? Oui, évidemment, puisque le catalogue de nos jugements certains, donc de nos vérités acquises, s'augmente de jugements certains nouveaux, de vérités acquises par la voie de la révélation, qui n'est en définitive que la voie ordinaire du témoignage autorisé, où le témoin qui parle, qui voit, et sait de certitude infinie ce qu'il dit, est Dieu, qui ne peut se tromper ni tromper personne.

Rien donc n'est plus raisonnable, plus régulièrement psychologique et, dans un sens très vrai, plus humain, sauf le point de transcendance du *quomodo*, dans la révélation surnaturelle absolue proprement dite. Dieu nous y parle, et nous pouvons l'entendre puisqu'il parle notre langue. Il nous y présente des combinaisons d'idées, — non contradictoires au point de vue de la raison, cela va de soi, — qui nous sont accessibles. Il accompagne sa parole de signes extraordinaires et supranaturels, tels qu'il est impossible de s'y tromper.

Il laisse, il est vrai, planer une obscurité voulue, nécessaire dans les conditions présentes de notre vie intellectuelle, sur le point de jonction des idées où il formule une pensée qui est *sienne* et qui devient *nôtre* dans l'obéissance méritoire de l'acte de foi, émis avec le double concours de l'intelligence et de la volonté, aidées par la grâce. Mais ces circonstances accessoires de l'acte de foi à la parole révélée n'ont rien à voir avec notre présente étude.

Il fallait montrer ce qu'il y a de creux et d'ignorance dans l'objection qui prétend que Dieu ne peut parler aux hommes en leur langue, ou ne peut rien dire en langue humaine qui soit proprement divin. C'est fait. Nous en resterions là s'il ne nous fallait dire un mot encore pour résoudre toute la difficulté, de manière à satisfaire les plus exigents critiques de l'Encyclique *Pascendi* et de la philosophie scolastique.

On peut donc faire instance et nous dire : « Que mettez-vous au juste dans ces mots : personne, nature, divinité, transsubstantiation, vertu sacramentelle, etc. ? Dieu parle aux hommes leur langue. Vous l'avez fort bien expliqué. Mais la langue humaine est confuse, sujette à variations. Tous les mots n'ont pas le même sens pour tous les hommes, dans tous les milieux et pour tous les temps donnés. Affaire de conceptions personnelles, de constructions métaphysiques et de définitions sans fixité ni règle qui garantisse le sens immuable d'une formule. Parmi les différentes acceptions philosophiques possibles d'un terme que Dieu aura emprunté à la langue humaine, en est-il une qu'il ait voulu consacrer par son choix, et laquelle ? Nous admettons très bien qu'il impose certaines vérités, anciennes ou nouvelles, aux adhésions de notre foi surnaturelle. Il nous semble plus difficile de concevoir qu'il veuille aussi par là-même revêtir de l'estampille de son autorité et comme canoniser un système de philosophie par la voie indirecte d'un emprunt fait à sa terminologie particulière. »

Deux solutions ont été données à cette dernière difficulté.

La première, la plus large si l'on peut dire, reconnaît qu'il y aurait inconvénient à admettre dans les formules dogmatiques la consécration surnaturelle de doctrines spécifiques particulières correspondant aux termes qui s'y trouvent employés. Et alors, on distingue : Les mots nature, personne, substance, accident, sont, dit-on, susceptibles de deux significations simultanées et comme superposées : l'une vulgaire et de sens commun, l'autre technique et proprement systémati-

que. Le premier sens est immuable et ne comprend que les éléments essentiels populaires indispensables à l'intelligence du mot, éléments qui correspondent en substance à l'ordre des réalités objectives, et à cause de cela y trouvent un point d'appui pour une fixité de signification identiquement accessible aux hommes de tous les pays, de tous les âges. Ainsi, en tout temps et partout, de quelque façon qu'elle soit rendue sous la différence matérielle des mots, l'idée de personne, en gros, offre à la pensée un concept identique d'autonomie subsistante et opératoire, qui ne permettra jamais de s'y tromper... De même pour les autres : nature, substance, accident, etc.

Quant à certains termes d'apparence plus compliqués comme transsubstantiation, incarnation, etc., il suffit de les résoudre en leurs éléments primaires, vulgaires toujours, pour les expliquer ensuite de façon aussi populaire qu'immuable en toutes circonstances, et identique. La foi, ainsi, ne canonise aucun système de philosophie. Tout au plus peut-on dire qu'elle « canonise » le sens vulgaire des formules, y compris leur certitude d'objectivité embryonnaire, à quoi ne peuvent trouver aucun inconvénient ceux qui regardent comme parfaitement dignes d'être confirmées par la révélation les données objectives élémentaires de la philosophie du sens commun, de la droite raison, de la conscience universelle de l'humanité.

Quant au sens *technique,* on peut le mettre de côté dans les controverses de la foi, comme chose humaine, laissée à son état humain, susceptible de variations et de disputes, terrain neutre enfin, soustrait aux influences et contacts surnaturels de la foi. Libre aux philosophes d'entendre les accidents eucharistiques à la manière de saint Thomas ou de Leibniz, et ainsi de suite. Aucune philosophie ne peut se réclamer de l'argument d'autorité tiré de la terminologie des dogmes. L'Eglise, au surplus, mise dans ses assemblées œcuméniques, à Trente par exemple, en présence des controverses d'écoles sur un point de dogme à préciser et à définir, a toujours eu soin de donner à entendre que l'acte de son magistère officiel laissait intacte la liberté des disputes philosophiques, ce qui est assez dire que le sens technique systématique des mots n'est pas intéressé dans la formule du dogme. Ceci suffit pour donner satisfaction légitime aux exigences raisonnables de l'objection, tout en expliquant fort bien comment Dieu peut employer la langue humaine pour nous communiquer de façon immuable quelque chose de sa divine pensée.

Cette réponse ne plaît pas à d'autres controversistes catholiques qui la trouvent trop restreinte. D'après eux le sens technique serait, lui aussi, expressément choisi et « canonisé » dans la formule dogmatique. Qu'est-ce en effet que le sens, dit vulgaire, comme *substratum* terminologique d'une définition ? Outre qu'il est très variable, comme chacun sait, son imprécision même le condamne au vague d'une obscurité où les hérésies peuvent germer à leur aise. Et on l'a bien vu. Quelle hérésie n'a eu son point de départ dans l'équivoque d'une formule vulgaire, et quelle définition dogmatique n'a eu toute sa raison d'être précisément dans le souci de dissiper l'équivoque en précisant les traits, difficilement discernables, d'une pensée intellectuelle dont la confusion provenait tout justement du vague indéterminé des mots où elle avait primitivement commencé d'être exprimée en langue populaire ? Et qu'est-ce que préciser une pensée, un langage, sinon les déterminer davantage, les soumettre au travail d'une analyse plus fine, c'est-à-dire, enfin, leur donner une valeur de signification plus rationnelle et critique, donc plus scientifique et technique par là-même ?

Et après tout, puisque Dieu parle aux hommes en langue humaine, se peut-il qu'il ne leur parle pas, de toute nécessité, en langue philosophique, s'il est vrai qu'il y a une philosophie vraie ici-bas pour nous, et que l'expression de la vérité, de toute une doctrine complexe de vérités, ne va pas sans la philosophie humaine correspondante, qui lui donne toute sa valeur fondamentale d'objectivité et de certitude ?

Dieu, par l'organe autorisé de son Eglise, condamnerait des propositions philosophiques, en approuverait d'autres, affirmerait, donc, comme sienne une philosophie, et puis prendrait soin de la laisser de côté dans l'enseignement complémentaire qu'il nous donne par la communication révélée de sa divine pensée ? C'est contradiction pure. Consubstantiel, monothélisme, forme du corps, transsubstantiation, etc., etc., ne sont certes pas des mots à sens vulgaire, mais les plus techniques et hautement philosophiques qui soient dans la langue humaine, et ce sont ces mots-là avec leur technique métaphysique correspondante qui ont fait l'objet de définitions conciliaires ; c'est alors dans le sens humain propre à ces mots-là qu'il faut entendre la pensée divine proposée à l'adhésion de notre foi surnaturelle.

Il y a donc de la philosophie, et de la plus technique, dans les formules de nos dogmes, et cette philosophie est et ne peut être que la philosophie officiellement tenue pour doctrine commune dans l'Eglise à l'époque où les définitions sont rédigées et promulguées en opposition aux erreurs contemporaines qu'elles ont pour but de condamner. Or, cette philosophie n'est autre dans toute la suite des temps chrétiens que la philosophie traditionnelle dite avec raison la philosophie officielle de l'Eglise.

Il semble qu'un catholique aurait quelque intérêt à savoir là-dessus l'avis de l'Eglise elle-même. Car enfin c'est elle qui a mission de fixer les termes de langue humaine exactement appropriés à l'expression de la pensée divine révélée. Or, est-il contestable que l'Eglise, dans l'exercice de son haut magistère doctrinal, ait mis de la philosophie technique dans ses dogmes, et non pas de la philosophie quelconque, mais de la philosophie

traditionnelle scolastique, qu'elle tient authentiquement pour vraie et seule vraie parmi toutes les autres?

Cela ne veut pas dire qu'elle ait fait des thèses de la scolastique autant d'articles de foi, c'est évident. Cela veut dire seulement que l'usage qu'elle en fait pour exprimer, dans la conjonction des idées, la pensée révélée, leur communique par la voie indirecte de leur contact avec le surnaturel une confirmation qu'aucun catholique ne peut contester.

D'où viendrait, encore et enfin, de la part de l'Eglise, la sempiternelle insistance qu'elle met à recommander l'étude de la philosophie comme indispensable à la théologie dogmatique, si elle n'entendait pas par là qu'il y a de la philosophie dans les dogmes? Et pourquoi enfin la sévérité humiliante du reproche adressé naguère par Pie X à tous les hérétiques de la famille moderniste, d'être des ignorants de philosophie, des ignorants de philosophie scolastique, si le Souverain Pontife n'avait pas voulu par là donner à entendre, comme il le dit d'ailleurs expressément, que l'inintelligence contemporaine de la foi et de ses dogmes a son remède, son remède radical, dans le retour de la pensée moderne et moderniste à une plus saine philosophie, à la philosophie tout court qui est la philosophie scolastique?

Il vous semblera sans doute, ami lecteur, comme à moi, qu'il y a une forte part de vérité dans les deux réponses que vous venez de lire, avec quelque exagération dans la forme plus que dans le fond peut-être de part et d'autre. Vulgaire et technique, la terminologie de nos dogmes est assurément l'un et l'autre, mais ni l'un ni l'autre de façon aussi universelle et exclusive qu'on le prétend.

Quand Dieu parle aux hommes, il le fait de manière à être compris d'eux, n'est-il pas vrai? Là où le langage vulgaire suffit, il emploie le langage vulgaire. Là où le langage technique est nécessaire, il emploie le langage technique. Où va-t-on chercher cette idée à priori que la communication de la pensée divine faite au monde, doit immédiatement atteindre, de la même façon, toutes les intelligences humaines à la fois, qu'elle doit les atteindre toutes sous la même forme, dans tous les lieux et dans tous les temps? Ne parlons pas des révélations privées qui n'ont rien à faire ici. La Révélation est de la part de Dieu œuvre publique, sociale; elle vise, c'est clair, le perfectionnement intellectuel et moral des individus, mais, si l'on peut dire, à travers la société constituée par lui dépositaire privilégiée de sa pensée révélée, en fonction, en tout cas, des conditions pratiques de conservation et de proposition qu'y pourra apporter l'intervention contingente de cet « organe de publicité » qu'est le magistère compétent de la société ecclésiastique.

S'agit-il de circonstances où la pensée révélée peut et doit arriver aux hommes dans une pureté suffisante, sous la forme d'une expression vulgaire? Le magistère alors s'en tient là.

Ainsi en fut-il, sous l'Ancien Testament, de la forme simple qu'a revêtue la Tradition et la lettre de l'Ecriture, forme nécessaire et suffisante pour mettre en contact l'intelligence des fidèles avec la pensée de Dieu.

Ainsi en fut-il, sous le Nouveau Testament, aux origines de l'Eglise, alors qu'à la mentalité simple des premiers chrétiens répondait suffisamment l'expression simple, parfaitement accessible et exactement comprise, des enseignements fondamentaux de la révélation nouvelle « proposée » alors à la foi des fidèles.

Ainsi en est-il encore aujourd'hui, et en sera-t-il demain, des objets de foi dont la formule vulgaire reste suffisante tant que la discussion des hommes et la critique hostile des impies n'auront point rendu nécessaires, en réfutation d'interprétations erronées, des précisions plus accentuées. Voilà pour le rôle qu'il convient d'assigner au sens vulgaire dans les formules humaines du dogme révélé.

Arrivent les discussions et les critiques, avec le cortège obligatoire des opinions en sens opposés, donc des chocs de l'erreur avec la vérité. L'esprit public s'affine au contact des controverses. La formule vulgaire ne suffit plus. C'est alors qu'intervient le magistère social, non pas pour inventer de toutes pièces de nouveaux dogmes, mais pour choisir, dans le langage nouveau et plus compliqué, les termes qui assureront la continuité de la même foi au même identique objet révélé sous la succession des deux formules vulgaire et technique, dont la seconde n'est que le complément et l'explication plus précise de la première.

Qui peut dire que la formule humaine vulgaire et primitive n'a pas reçu l'estampille d'une approbation indirecte, comme garantie de correspondance significative exacte, par le fait de son emploi au service de la pensée divine révélée, de son contact avec elle? Ce n'est là ni une divinisation, ni une canonisation surnaturelle de la langue humaine. Ces mots sont trop forts. Le coffret n'a pas la valeur des diamants qu'il renferme, encore qu'on soit bien certain de sa solidité, de sa sécurité, si celui qui a réuni contenant et contenu est un homme sage, prudent, avisé et libre de choisir parmi tous les coffrets possibles celui qui sera le meilleur moyen de transmission du cadeau à son destinataire. Pareillement, les mots humains ne sont que des moyens de transmission. Encore doit-on tenir pour certain qu'ils empruntent une valeur de signification et de portée critériologique incontestable à l'usage qui en est fait de façon authentique pour la communication des pensées divines.

Pourquoi, alors, ne pas admettre logiquement la même valeur de signification dans les deux cas, dans la formule technique aussi bien que dans la vulgaire?

Quand l'Eglise définit comme un dogme, comme une affirmation divine révélée, que dans le composé humain l'âme est la *forme* du corps, ce mot « forme » n'a-t-il point sur ses lèvres une signification technique parfaitement déterminée ? Et cette signification, telle que le magistère la vise expressément, n'est-elle pas pur néant, chose tout au moins étrangère à la pensée du Concile œcuménique de Vienne, si on la sépare de la philosophie à laquelle on l'a expressément empruntée, dont elle est l'âme, sans laquelle elle n'est rien ? Nous avons bien là une formule, un mot à sens technique, choisi à dessein pour son sens technique précisément, et, quoi qu'on puisse dire ou penser des accessoires de la doctrine scolastique sur la matière et la forme, il y a hérésie à nier que l'âme soit la forme du corps humain *au sens technique où l'Eglise et la scolastique l'ont entendu au moment de la définition* [1].

Dire, à cause de cela, que la théorie générale de la matière et de la forme dans tous les corps est de foi, c'est inexact. Tel n'est point l'objet de la définition. N'empêche qu'il serait inexact aussi de prétendre que cette théorie, sous tous les aspects et dans tous les sens (il y en a plusieurs) où elle était universellement entendue par la scolastique, est fausse. Elle est vraie, certainement vraie, ne fût-ce que par autorité de confirmation surnaturelle indirecte dans la mesure qu'exige l'emploi officiel du mot *forma* par l'Eglise comme expression exacte d'un dogme, et certitude absolue de correspondance objective de la réalité avec la signification technique du mot choisi.

Pour la même raison d'ordre logique général il nous paraît de toute impossibilité qu'on ne donne pas aux mots « substance » et « accident » qui figurent dans des définitions dogmatiques conciliaires de Constance et de Trente à propos de l'Eucharistie, le minimum de signification technique et commune sans lequel l'Eglise aurait parlé à ses contemporains pour ne rien dire ; et l'on conviendra sans peine, je suppose, que ce minimum exige au moins qu'on voie dans les notions scolastiques universellement acceptées de *substance* et d'*accident* deux réalités objectives, distinctes et séparables, quelque opinion qu'on veuille adopter quant à leurs manières d'être propres et au lien métaphysique de leur mutuelle relation.

Il y a donc très certainement, dans les formules dogmatiques, des mots et des idées techniques dont la valeur philosophique naturelle se trouve indirectement confirmée par leur contact avec la pensée divine qu'ils ont charge de nous faire entendre exactement, mots et idées très expressément choisis en tant que techniques, et voulus comme tels en opposition à tous autres, par le magistère ecclésiastique, souverain conservateur et interprète de la Révélation.

Mais voici où il faut se garder de l'exagération et tenir prudemment le milieu vrai entre les extrêmes. On pourrait citer encore d'autres exemples de définitions en langue scolastique analogues à ceux que nous venons de rappeler et que nous avons tout exprès choisis parmi les plus accentués et caractéristiques. Ils sont rares cependant, et nous avons un grand nombre de dogmes où la scolastique n'a rien à voir, tous ceux, entre autres, qui l'ont précédée et ne pouvaient s'énoncer dans sa langue. Même au cours de la période scolastique, beaucoup de définitions n'ont point l'allure spéciale que nous venons de remarquer. Et il est très vrai que l'Eglise obligée parfois de préciser des formules dogmatiques trop vulgaires, s'abstient dans son langage authentique de trancher les controverses dont la résolution n'importe pas à la substance de la foi. Elle va même, comme à Trente, jusqu'à réserver expressément la liberté des discussions philosophiques entre écoles catholiques rivales, également dignes, dans leurs représentants, de son attention et de ses sympathies.

Il faut donc blâmer l'excès où tombent certains enthousiastes de la scolastique qui canonisent d'un coup, comme objet de foi révélée, ou à peu près, toute la philosophie scolastique, toutes les thèses principales, même communes, sous prétexte que les conciles du moyen âge ont dans quelques cas isolés employé expressément son langage et expressément visé comme concordant avec la pensée divine à exprimer, telle ou telle doctrine philosophique d'enseignement universel. Une pareille conclusion pèche évidemment par l'extension abusive qu'elle donne analogiquement à des faits qui ne sont que des faits particuliers et qui demandent, chacun à part, à être appréciés très exactement d'après les exigences minima de leur emploi au service de la foi.

On peut très bien dire que l'Eglise, dans ses directions générales, approuve la philosophie scolastique. C'est très vrai, et elle le répète sans cesse. Mais c'est là une tout autre question, où le point précis du dogme, de la foi, de l'hérésie, n'est pas en jeu. Or, c'est ce dernier point seul qui fait présentement difficulté, et sur lequel il nous semble que la première des solutions ci-dessus

[1] Voici la teneur de cette célèbre définition promulguée au Concile œcuménique de Vienne (1307) :
« Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis aut intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam et veritati catholicæ fidei inimicam, sacro approbante Concilio, reprobamus ; definientes ut, si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. »
Cette définition dogmatique a été rappelée et, si l'on peut dire, confirmée par le V^e Concile de Latran en 1515 dans les termes suivants : « Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes ; cum illa non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in can. Clementis Pap. V in generali Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. »
Sur toute cette question de l'interprétation scolastique du mot *forma* employé par le Concile de Vienne, voir : ZIGLIARA, *De mente Concilii Viennensis*, Romæ 1878.

rapportées se montre trop rigoureuse à n'admettre aucune des thèses de la philosophie scolastique dans les formules de nos dogmes, alors que la seconde se montre exagérément facile à les y faire entrer toutes à la fois. Il y a imprudence et erreur certaine, mais il n'y a pas hérésie, à nier en bloc l'autorité surnaturelle indirecte dont la philosophie scolastique, en bloc, peut s'enorgueillir en raison des cas historiquement indéniables où elle s'est trouvée étroitement associée à la pensée divine révélée. Imprudence et erreur certaines aussi, pour motif inverse, dans l'exagération opposée.

Les honnêtes controversistes catholiques, même antimodernistes, qui ont peine à ouvrir la porte au sens technique, à la philosophie, dans les formules dogmatiques, me paraissent avoir l'esprit préoccupé surtout de deux préjugés dont il peut être utile de leur offrir ici la solide critique qu'ils appellent.

Tout d'abord, et malgré tout, on ne se résout pas à croire qu'il puisse y avoir au monde une vraie philosophie à côté de tant d'autres qui sont fausses. Nous avons suffisamment disserté là-dessus, et nous savons trop la profondeur inconsciente des racines de ce préjugé dans les meilleurs esprits pour regretter de nous y être longtemps arrêté, avec tout le soin et le détail possibles [1].

De grâce, qu'on se débarrasse de cette impression-là, qui n'est en somme qu'une « impression » pour qui se donne la peine de raisonner avec sang-froid. Et, tout raisonnement mis à part, tendance pour tendance, impression pour impression, pourquoi, au lieu de trouver dans les multiples erreurs humaines le néant de toute philosophie, pourquoi n'y trouverait-on pas au contraire la nécessité surnaturelle d'une philosophie vraie, sommaire au moins, tant il répugne que le Dieu bon et vrai qui nous gouverne, nous abandonne, sans secours d'aucun fil conducteur, d'aucune suffisante assistance, en pareil chaos ?

Ce préjugé disparu, la seule vraie philosophie, la scolastique, recouvrera ses droits à notre confiance entière et nous la trouverons digne de l'honneur qui lui est fait dans son alliance avec la foi.

Autre préjugé, le préjugé évolutionniste. On trouve imprudent de lier la fixité du dogme à la fortune d'*une philosophie*, parce qu'on estime toute philosophie sujette à changer, à évoluer, à disparaître même, comme elle est née, par le jeu des circonstances, oscillant perpétuellement dans le plus instable des équilibres.

Préjugé, disons-nous; ce n'est que cela. Il faut s'en défaire. La philosophie vraie ne change pas et ne peut pas changer, non plus que la raison elle-même qui en est la source et la garantie critique. Des modifications accessoires d'idées, de terminologie, de controverses de détail ? Eh sans doute ! tant qu'on voudra ! Qu'est-ce que cela peut faire à l'immutabilité substantielle et centrale de la vérité, des grosses vérités, si l'on veut, autour desquelles roule toute la vie humaine le long des siècles, comme autour de son axe ?

Nous avons aussi touché, et largement, ce sujet-là dans nos précédents articles. Le lecteur qui aura bien voulu nous suivre et nous lire de près, ne doit plus guère garder d'obscurités de jugement dans l'appréciation saine qu'appellent les oscillations de la faiblesse humaine intellectuelle autour du solide noyau de vérités fondamentales que la divine Providence a toujours maintenu parmi nos erreurs dans la philosophie traditionnelle, dont la scolastique est la plus parfaite expression à l'heure actuelle, noyau renforcé par l'autorité et le trésor complémentaires de la révélation surnaturelle.

La philosophie scolastique a changé déjà, changera encore... C'est possible; c'est bien certain même. Des traits confus seront précisés, des idées implicites développées, des formules anciennes modifiées et adaptées, en langue inédite, à des besoins intellectuels nouveaux. En quoi la doctrine fondamentale souffrira-t-elle de tout cela ? En rien, absolument, pas plus que les doctrines fondamentales de l'existence de Dieu, de son infinie puissance et Providence, de la spiritualité de l'âme, de son immortalité, de sa liberté, etc., etc., n'ont souffert, ou changé, ou disparu du monde humain depuis ses origines adamiques jusqu'à nos jours.

Soyez bien tranquilles là-dessus. Le jour où l'Eglise éprouvera le besoin d'apporter à l'expression « scolastique » de certains de ses dogmes une modification rendue nécessaire par les circonstances contingentes et variables de la vie humaine, elle le fera, à coup sûr, sans aucune contradiction, donc sans aucune affirmation ou négation de ce qu'elle nie ou affirme aujourd'hui.

On fera peut-être, qui sait ? un jour à venir, acte de foi à la présence réelle eucharistique en une langue autre que celle d'aujourd'hui; mais on continuera de croire toujours identiquement la même chose qu'ont crue tous les siècles chrétiens, à savoir que, par la vertu des paroles consécratrices, la personne vivante de Jésus-Christ est là, dans sa réalité, sous les espèces du pain et du vin; et si, par hypothèse, le mot transsubstantiation venait à disparaître du vocabulaire de la doctrine chrétienne, on n'en continuerait pas moins, de quelque façon qu'il fût remplacé, à faire le même identique acte de foi sur l'œuvre d'immédiate puissance divine qui réalise objectivement le remplacement, par conversion de substances, qu'exige le dogme de la Présence réelle.

Dieu parle pour être compris de ceux à qui il s'adresse, l'Eglise aussi. Dieu ne ment pas, ne se contredit pas, ni l'Eglise non plus. Voilà les deux idées, naturellement raisonnables autant que surnaturellement catholiques, qui résument toute la doctrine de la présente étude. Elles doivent suffire

[1] V. *Ami du Clergé*, 1908, n° 5.

à tout homme, d'esprit droit et de volonté bonne, pour bien entendre ce qu'il y a nécessairement de philosophie, scolastique même, dans les formules dogmatiques, pour ne s'émouvoir plus de l'épouvantail, tant agité par les modernistes, de l'évolution des philosophies, même de la scolastique, pour rester enfin, en toute paix d'âme, solidement appuyé sur la fixité de l'autorité divine et de l'Eglise son interprète, dans sa communion déifiante avec la pensée divine contenue dans la langue de la révélation, en attendant que cette même identique pensée, dégagée du voile de la foi, consomme au ciel le contact intime de son intelligence avec l'être même de Dieu dont la *vision* sera pour lui, dans tout son être, la source de l'éternelle béatitude.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un mendiant dont on ne connaissait ni le nom ni le pays, et qui ne parlait pas même français, a été trouvé mort.

Le curé de la paroisse s'est demandé s'il pouvait l'enterrer religieusement, puisqu'on ne pouvait trouver aucun signe de sa religion sur lui. Il ne crut pas pouvoir le faire. Aussitôt, parmi les confrères, les uns blâment, les autres approuvent la conduite du curé.

1° Le curé a-t-il bien fait de refuser l'enterrement religieux à cet inconnu ?

2° Après cet enterrement non religieux au cimetière, faut-il bénir à nouveau les fosses pour les enterrements à venir ?

R. — D'après le droit du Rituel, la solution des difficultés relatives aux sépultures appartient à l'Ordinaire, que l'on doit consulter dans les cas embarrassants : « Ubi vero in prædictis casibus dubium occurrerit, *Ordinarius consulatur.* » (Rituel, tit. VI, ch. II, n. 8). Comme le cas présentait quelque difficulté, si notre correspondant avait pris, à l'avance, l'avis de son évêque et s'y était conformé scrupuleusement, il aurait prévenu les critiques qui tombent sur lui aujourd'hui.

Si l'Ordinaire nous demandait notre avis sur ce point *post factum*, nous dirions que le curé a eu raison de refuser la sépulture ecclésiastique à l'inconnu dont il parle, et nous ne regarderions pas le cimetière comme profané par la présence de ce cadavre.

I. Refus de sépulture. — Tous les fidèles baptisés ont droit à la sépulture ecclésiastique, si le droit ne les en déclare pas indignes : « Omnes et *soli* baptizati in loco sacro sepeliri possunt et debent, *nisi a jure prohibeantur* [1]. »

D'après ce principe, la sépulture ecclésiastique n'est pas accordée par l'Eglise à qui celle-ci veut, mais aux *baptisés qui la méritent et qui peuvent faire la preuve qu'ils n'en sont pas indignes*, parce qu'ils ne rentrent pas dans l'une ou l'autre des catégories énumérées dans le Rituel au chapitre *Quibus non licet dare sepulturam ecclesiasticam.*

Quand il s'agit d'une personne connue, la preuve de l'absence d'indignité peut être faite assez facilement ; mais il n'en est pas de même en présence de l'inconnu qui était en cause. Devant ce défaut complet de renseignements sur sa situation, il valait mieux, pour l'honneur de l'Eglise, s'abstenir, que de s'exposer à accorder les prières de l'Eglise à un hérétique ou un pécheur public.

II. Situation du cimetière. — Pour qu'il y ait pollution du cimetière, il faut que l'on y ait inhumé un *adulte non baptisé*, au su et vu de l'ensemble de la population. En d'autres termes, il faut que les faits qui sont cause de la pollution soient *notoires et publics*. Par conséquent, si le curé est seul à les connaître, la profanation n'existe pas au point de vue canonique et il peut continuer à inhumer dans le cimetière [1].

Comme on ne connaît rien de l'individu inhumé au sujet de sa situation religieuse, l'inhumation dans le cimetière paroissial n'a pas enlevé la bénédiction à celui-ci.

Q. — Nous nous sommes posé cette question entre confrères : — Dire la messe pour les prêtres défunts du diocèse, alors que nous ne recevons pour cela aucun honoraire, mais en vertu d'une association diocésaine pour laquelle nous versons 3 francs une fois pour toutes, est-ce un devoir de *charité* ou de *justice* ?

Y a-t-il péché *véniel* ou *mortel* à omettre une messe de ce genre ?

R. — 1° La S. C. du Concile regarde comme de simple *charité*, et non de *stricte justice*, l'obligation de célébrer une messe pour les membres défunts des associations *post obitum*, puisqu'elle permet de dire ces messes un jour de binage.

D'après une décision donnée le 14 septembre 1878 à la demande de l'évêque de Nancy, le prêtre qui bine et qui ne doit qu'une messe à son peuple, peut appliquer la seconde messe pour les membres défunts de l'association de la messe *post obitum*, composée uniquement de prêtres. Les termes de la réponse comparés à ceux de la demande montrent évidemment que la S. C. a voulu rappeler le droit commun, et non donner un indult : « An missa binationis offerri possit, ut in casu, pro defunctis fratribus ? — Resp. *Licere.* »

Il existe d'autres associations de même genre, dont les membres, prêtres ou laïques, s'engagent à célébrer ou à faire célébrer une messe après le décès de chacun des associés. Les prêtres membres de l'association peuvent satisfaire par une messe de binage à l'obligation qu'ils ont contractée. Mgr l'évêque de Trèves, dans le diocèse duquel

[1] C. *Qui divina*, 28, Caus. XIII, q. 2. — C. *Ecclesiam*, 28, *De Consecratione*, Dist. I. — Duballet-Tachy, *Traité des choses ecclésiastiques*, n. 295. — De Luca, *De Rebus*, n. 388.

[1] Duballet-Tachy, *op. cit.*, n. 96 et 104.

une association de ce genre existe, avait obtenu, en 1871, un indult valable pour dix ans, qui autorisait cette application. En 1881, à l'expiration du terme fixé, le même évêque, s'adressant à la S. Congrégation, lui demanda de traiter la question de principe en déclarant si la coutume de son diocèse était en elle-même licite ou illicite, et, au besoin, de renouveler son indult.

La question de principe ayant été examinée, on répondit *licere*, le 6 août 1881. Le principal argument que l'on fit valoir, c'est que les membres de l'association s'engagent, non pas en vertu de la *justice*, mais en vertu de la *charité*.

Le 5 mars 1887, *in Vivarien.*, même réponse [1].

C'est donc un point acquis que l'obligation qui résulte de l'association *post obitum* est de simple *charité* et non de *justice*.

2° Quelle est la gravité de l'obligation de charité ? — Nous la tenons pour sérieuse. En d'autres termes, nous pensons qu'un individu est tenu sous peine de péché mortel, soit à acquitter les messes *post obitum*, soit à sortir de l'association ; autrement il imposerait aux membres survivants une obligation à laquelle ils ne sont pas tenus.

Mais où commence la gravité ? Combien faut-il omettre de messes pour se rendre coupable d'une faute grave ? — Nous ne pouvons le dire. En tout cas, nous pensons que celui qui a omis des messes et reste membre de la société est tenu à acquitter ces messes le plus tôt possible, en vertu de la même obligation de charité.

Q. — 1° Des religieuses cloîtrées qui assistent à la sainte messe le rideau fermé, et qui ne voient la sainte Hostie que lorsqu'on la leur apporte à la petite ouverture pratiquée pour la communion, peuvent-elles gagner à ce moment-là les indulgences du *Dominus meus et Deus meus ?*

2° Gagne-t-on l'indulgence plénière *in articulo mortis* de Pie X sans se confesser le jour même où l'on récite la prière prescrite ?

Je parle d'âmes pieuses qui communient chaque jour, et pour qui par conséquent une confession spéciale n'est pas de rigueur pour le gain des indulgences ordinaires.

R. — Ad I. L'indulgence nous paraît *douteuse* pour les religieuses qui ne peuvent voir la sainte hostie qu'au moment où le prêtre la leur présente pour la communion.

De fait, les conditions pour les indulgences sont de stricte interprétation. Or le décret porte : *non solum cum in missæ sacrificio elevatur, verum etiam cum solemniter exponitur.* Mais l'acte par lequel le prêtre présente la sainte hostie au moment de la communion, n'est ni l'élévation de l'hostie à la consécration, qui est dite pour cela *élévation*, ni l'*exposition solennelle* du Saint-Sacrement.

D'autre part, comme les motifs sont les mêmes pour gagner l'indulgence en prononçant l'oraison jaculatoire *Dominus meus et Deus meus*, on peut se demander si la concession ne s'étendrait pas jusque-là.

Nous serions heureux de voir les *Ephémérides*, qui ont pris l'initiative de cette demande, solliciter une interprétation dans le sens le plus large possible.

Ad II. L'indulgence plénière *in articulo mortis* de Pie X est soumise, pour la confession, aux conditions des autres indulgences. Nous savons des prêtres qui, pour être plus sûrs de la gagner, disent chaque jour la formule indiquée.

Q. — Le Christ de saint Alphonse et celui dit de Charles-Quint sont-ils condamnés par Rome ?

R. — I. Le *Christ de Charles-Quint* n'a pas été condamné par le Saint-Siège. De fait, c'est peut-être le plus beau qu'ait produit l'art chrétien. On ne lui connaît qu'un rival, le crucifix d'Avignon, dont nous avons parlé en 1906, p. 537. Voici le jugement porté sur lui par le *Journal des Beaux-Arts :*

> Ici le génie et la foi se sont unis dans un magnifique élan et ont produit une œuvre telle qu'en la contemplant, l'imagination se demande s'il est bien possible que des mains humaines aient taillé cet ivoire passé en quelque sorte à l'état de matière mouvante et vivante...
>
> Le Christ va mourir, sa tête se lève vers le ciel, où ses yeux jettent encore un regard ; sa bouche exprime ses dernières paroles. La donnée est aussi simple que connue ; il y a près de dix-neuf siècles que les artistes la traitent... Nul ne l'a sentie et comprise comme l'auteur inconnu du Christ de Charles-Quint...
>
> L'artiste, dans chacun des muscles, dans chacune des parties de chair et d'os, a fait passer un souffle de vie d'une extraordinaire puissance et d'une palpitation presque effective. Voyez ainsi les doigts de la main, leur souplesse relative, leur contraction, le jeu et le mécanisme des petits muscles, les phalanges amaigries vers le milieu et gonflées vers les bouts, la finesse des attaches du poignet avec les tendons raidis, mais encore vivants, le moelleux de la pose et des muscles du cou, l'amaigrissement du nez se contractant aux approches de la mort, l'œil s'éteignant, mais élevant une dernière fois la prunelle, la bouche ouverte, d'où l'on croit voir sortir le voile humide de l'haleine... Nous le répétons, c'est une œuvre réellement hors ligne et notre plume s'avoue impuissante à l'analyser... [1].

II. On appelle *Crucifix de saint Alphonse* une image sanglante du Sauveur en croix, dont le saint se servait dans ses prédications et qui existe encore aujourd'hui. Des cinq plaies partent des flèches qui vont percer les cœurs. Il y a un cœur entouré d'une auréole sur la poitrine. Tout en montrant ce douloureux portrait, le saint commentait ces paroles : « De mes plaies sortent des flèches qui percent et embrasent les cœurs. » Et l'image du Christ et les paroles du saint faisaient couler des larmes de repentir [2].

Nous n'avons vu nulle part que l'Eglise ait condamné ce Christ.

---

[1] Duballet-Tachy, *Traité des paroisses et des curés*, 1901, t. II, n. 768.

[1] Hoppenot, *Le Crucifix dans l'Histoire...*, p. 79-80.
[2] *Ibid.*, p. 263.

Q. — Je vous serais reconnaissant de me donner une réponse (plus appropriée aux gens de la campagne que celle de saint Thomas, *Supplément*, q. 72, art. 1) à l'objection suivante, qui se présente naturellement aux esprits peu instruits de la religion :

Comment les saints, même la Très Sainte Vierge, qui au ciel restent des créatures, ayant leurs facultés (intelligence, mémoire, etc.) toujours bornées, peuvent-ils entendre en même temps toutes les prières qu'on leur adresse de tous les coins de la terre, et intervenir auprès de Dieu pour chacun de ceux qui les invoquent? Leur science et leurs actes ne sauraient être universels et instantanés comme ceux de Dieu.

Votre réponse me servira à satisfaire, mieux que je n'ai pu le faire jusqu'ici, un jeune homme chrétien mais bien ignorant au point de vue religieux, que travaille le besoin de croire et de connaître les raisons de la foi.

R. — C'est là une question qui a troublé et qui trouble encore beaucoup de personnes de bonne volonté, mais peu instruites. Saint Thomas, dont le style est très clair pour ceux qui l'ont tant soit peu étudié et sont habitués au langage théologique, la traite en maître et projette sur elle une grande lumière ; mais comme on nous demande de la traiter de manière à pouvoir être compris même par les personnes peu instruites de la religion, nous allons tâcher d'éclairer ces personnes-là, tout en nous appuyant sur saint Thomas, mais en évitant, autant que possible, de nous servir d'expressions scolastiques, et en nous faisant très simple et très clair.

Nous admettons d'abord avec notre correspondant que les facultés des saints, même au ciel, tout en étant singulièrement agrandies et perfectionnées, restent néanmoins des facultés bornées, et qu'il n'y a que Dieu qui puisse avoir une intelligence et une science infinies. Mais ici il ne s'agit aucunement d'une science infinie, en dehors de la toute-science de Dieu. Quand bien même en effet les saints connaîtraient absolument tout ce qui s'est passé, se passe actuellement et se passera à l'avenir jusqu'à la fin du monde sur la terre (ce que nous sommes loin d'affirmer, comme on le verra bientôt), comme ce serait encore peu de chose ! Qu'est-ce en effet que la terre comparée à l'univers entier, sinon comme un grain de sable ? Et qu'est-ce que l'univers entier comparé à Dieu, sinon moins qu'un grain de sable ? Et ne devons-nous pas admettre que Dieu par sa toute-puissance peut à son gré agrandir comme immensément nos facultés ? Mais afin de mieux éclairer la question, examinons d'abord, d'après la tradition et la raison théologique, ce que les saints du ciel doivent connaître, et ensuite comment ils peuvent et doivent agir.

I. Ce que les saints voient et connaissent au ciel. — Les saints au ciel sont au séjour de la récompense et du bonheur éternels ; aussi sont-ils appelés les *bienheureux* : ils doivent donc avoir tout ce qui peut contribuer à les rendre heureux de manière à ce qu'ils ne puissent rien désirer de plus, ou s'ils pouvaient désirer quelque chose, qu'ils l'aient de suite. Ce bonheur, cependant, ils doivent l'avoir dans le degré qu'ils l'ont mérité sur la terre avec la grâce de Dieu ; et c'est là-même ce qui fait une partie de leur gloire et de leur bonheur, avoir mérité tout ce qu'ils ont ; et ils n'en veulent et n'en peuvent vouloir davantage, tant parce que Dieu, ayant agrandi et perfectionné leurs facultés selon qu'ils l'ont mérité, leur donne tout ce que peuvent comporter ces facultés (et quand un vase est absolument plein, que peut-on désirer et réclamer de plus pour lui ?), que parce qu'au ciel tout est parfaitement réglé et sagement proportionné, et qu'en conséquence ils ne peuvent désirer ce qu'ils n'ont pas mérité.

En partant de ces principes, nous devons dire avec saint Thomas et toute la tradition des Pères et les écoles des théologiens, que les saints, pour être pleinement satisfaits, n'avoir rien à désirer de plus que ce qu'ils ont, et se trouver magnifiquement récompensés, eu égard tout à la fois à leurs mérites et à la bonté et à la générosité de Dieu, doivent d'abord *par rapport à Dieu* voir tous les mystères de foi qu'ils ont cru sur la terre et grâce auxquels ils se sont perfectionnés, sanctifiés et sauvés, c'est-à-dire les mystères de l'être de Dieu lui-même et de tous ses attributs, les mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la résurrection et de la glorification de Notre-Seigneur, les mystères de l'eucharistie, de la grâce, de la prédestination, etc., etc. Il est évident qu'ils ne peuvent pas arriver à cela par eux-mêmes, car c'est au-dessus de leur nature et de leurs forces. Mais Dieu, qui sur la terre par sa grâce surnaturelle les a élevés au-dessus d'eux-mêmes et les a rendus capables de croire et de faire ce dont leur nature par elle-même n'aurait jamais été capable, doit bien achever son œuvre, et dans le ciel les surélever encore bien davantage au-dessus d'eux-mêmes et les rendre capables de connaître et de voir ce qui surpasse toutes les forces de leur nature laissée à elle-même ; et cela il le fait non plus par la grâce, à proprement parler, mais par la *lumière de gloire* qui en est le couronnement et la récompense. Ici nous sommes bien obligé de nous servir de quelque expression théologique. La lumière de gloire est une qualité infuse, venue directement de Dieu, qui saisit l'âme tout entière, la pénètre, l'agrandit, la surélève par manière d'habitude absolument surnaturelle inhérente à l'intelligence, et la rend capable de voir Dieu tel qu'il est dans son être intime, et de le voir d'autant plus clairement, et de voir aussi en lui d'autant plus de choses que cette lumière même est plus intense. En conséquence elle n'est pas la même en tous, comme la grâce aussi n'avait pas été la même; elle est proportionnée aux degrés de grâce sanctifiante qu'avait l'âme au moment de la mort. C'est pour cela que tous les saints n'ont pas autant de degrés de connaissance, de gloire, d'amour et de jouissance les

uns que les autres. Cependant, quoi qu'il en soit, jamais aucun n'arrivera à voir et pénétrer *parfaitement* l'être de Dieu et tout ce qui est en lui, en un mot à le comprendre ou à le connaître comme il se connaît lui-même, car ce serait l'infini. Dieu seul peut se comprendre parfaitement lui-même.

Quant aux *créatures*, les saints doivent en voir, évidemment en Dieu (c'est-à-dire dans l'essence divine en qui elles sont toutes représentées comme dans un miroir et même bien mieux que ne le pourrait comporter aucun miroir), autant qu'il est convenable à leur gloire et à leur bonheur parfait, en tant qu'ils sont élevés eux-mêmes à l'ordre de la grâce et de la gloire, en tant qu'ils font partie de l'univers, et en tant qu'ils sont telle ou telle personne distincte.

1° Nous disons *en tant qu'ils sont élevés à l'ordre de la grâce et de la gloire;* ainsi ils doivent connaître et voir les anges, compagnons de leur gloire et de leur bonheur, au moins par conséquent tous les divers chœurs des anges, et même d'après saint Thomas chaque ange en particulier, car il est bien à croire que chaque ange forme une espèce à part; de même aussi, comme ayant encore plus de ressemblance avec eux, tous les autres saints en particulier, et au moins les principales opérations de la grâce dans les âmes, surtout celles qui ont eu plus de rapports avec eux-mêmes.

2° *Comme faisant partie de l'univers,* ils en doivent voir et connaître au moins les parties principales, le soleil, les étoiles, les planètes, et surtout la terre qu'ils ont habitée, où ils ont souffert et où ils ont tant travaillé, et enfin tout ce que pour une raison ou pour une autre ils peuvent désirer voir et connaître.

3° *Comme telle personne en particulier,* ils doivent savoir particulièrement tout ce qu'ils ont fait, dit, voulu ou pensé, tout ce qui a rapport à leur famille soit naturelle soit religieuse, à leurs amis de la terre, à tous ceux à qui ils se sont intéressés ou à qui ils ont cherché à faire un bien quelconque, toutes les suites et conséquences de leurs entreprises, de leurs œuvres de zèle, etc., parce que tout cela les regarde particulièrement. Par la même raison ils doivent connaître aussi ce qu'on dit d'eux, les souvenirs qu'on en garde et toutes les prières qui de la terre ou du purgatoire se dirigent vers eux; et évidemment il y en a ici qui voient ou connaissent encore beaucoup plus que d'autres, parce qu'ils ont joué un plus grand rôle dans le monde, la Sainte Vierge par exemple par qui tant de grâces sont descendues sur la terre, la Sainte Vierge le refuge des pécheurs, la consolatrice des affligés, le secours des chrétiens, l'avocate du genre humain et la porte du ciel : mais qui ne sent aussi que toutes ses facultés doivent être beaucoup plus perfectionnées et plus étendues que celles des autres saints?

Ils doivent, avons-nous dit, voir tout cela en Dieu; mais que de choses aussi ils peuvent voir en elles-mêmes! D'abord toutes celles qui regardent les anges et les saints qui sont près d'eux, et ne doit-on pas croire aussi que leur vue est bien plus étendue que celles des personnes de la terre?

Que de choses ils peuvent connaître aussi par des révélations ou illuminations spéciale de Dieu, ou par les relations amicales d'autres saints ou de différents anges!

Ajoutons que ce qui les aurait attristés sur la terre ne peut plus leur causer aucune peine en ce séjour où il ne peut plus y avoir aucune douleur d'esprit, de cœur ou de corps. Pour leurs propres péchés et ceux des autres élus, ils les voient effacés par la pénitence, pardonnés par la bonté de Dieu, et tout couverts de sa miséricorde, ayant même par la vertu de Celui qui sait si merveilleusement tirer le bien du mal, contribué à la gloire de Dieu. Pour ceux mêmes de leurs parents et de leurs proches qui se damnent ou se sont damnés, comme ils ne font eux-mêmes qu'un esprit, qu'un cœur et qu'une volonté avec Dieu, ils adoptent et font leurs toutes les vues de sa justice, comme celles de sa miséricorde, et toute réprobation étant parfaitement justifiée et tournant à la glorification éternelle de la justice de Dieu, ne peut pas plus leur causer de peine à eux qu'à Dieu; et pas plus que Dieu ils ne voudraient pas qu'il en fût autrement, d'autant plus que les damnés eux-mêmes prennent une telle haine de Dieu qu'ils ne voudraient jamais être avec lui.

II. Ce que font les saints au ciel. — D'abord ils voient Dieu, et c'est au moins le commencement et la source de leur béatitude, si ce n'en est l'essence. Ils aiment Dieu, et c'est la perfection de leur béatitude (il peut y avoir tant de bonheur dans l'amour!). Enfin ils jouissent de Dieu et c'en est le complément. Il leur a été dit : *Intra in gaudium domini tui*, ils sont entrés dans toute la joie de Dieu, dans laquelle ils nagent comme dans un océan réellement sans bornes; ils en sont entièrement pénétrés, et, autant que le permet la capacité de leur être pleinement surnaturalisé, ils sont heureux de tout le bonheur de Dieu qui devient le leur. Et Dieu étant infini, ils ont et ils auront toujours de nouvelles choses à voir en lui et une joie toujours ancienne et toujours nouvelle.

Et remarquons bien que toutes ces opérations ne sont point passives, mais très actives; ils mettent en jeu et en exercice toutes leurs facultés, et cela sans aucune peine, mais au contraire avec une jouissance intime et intense.

Nous ne saurions dire si dès maintenant ils exercent, comme les anges, des fonctions actives par rapport au gouvernement du monde; mais il nous semble bien qu'ils en exerceront après le jugement dernier, quand ils auront repris leur corps et complété leur être. En tout cas, comme d'après la tradition des Pères les élus sont appelés à combler les places restées vides par les démons dans les différents chœurs des anges, et que là les plus élevés illuminent les anges infé-

rieurs, ainsi les plus grands saints doivent illuminer ceux qui ont été moins saints qu'eux, leur apprendre ce qu'ils ne connaissent pas et être interrogés par eux : ce qui ne doit pas peu contribuer à resserrer encore l'amitié et l'union qui les relient entre eux.

De plus, il est sûr que dès maintenant ils exercent des fonctions très importantes auprès de Dieu en faveur de ceux pour qui ils s'intéressent spécialement, et qui les prient. Car étant bien plus près de Dieu et plus puissants près de lui, et aimant bien davantage leurs frères de la terre, il n'est pas possible que, voyant tous leurs dangers et entendant toutes leurs prières, ils ne fassent rien pour eux, et n'offrent pas au moins pour eux leurs mérites passés et leurs prières actuelles, et que Dieu qui les aime tant et veut les récompenser n'écoute pas leurs prières ; et leur bonheur doit s'augmenter au moins accidentellement de ce qu'ils font encore tomber sur ceux qui les invoquent des grâces abondantes et contribuent à leur salut.

Mais comment peuvent-ils s'interposer pour tant de personnes à la fois, comme nous supposons, par exemple, que la Sainte Vierge le fait pour tant de milliers et même de millions de personnes qui l'invoquent sur tous les points du monde ? — Cela ne leur est pas plus difficile que de voir et d'entendre. A cette faculté de voir et d'entendre sans efforts, singulièrement agrandie par Dieu, ainsi que nous l'avons expliqué déjà, doit répondre en effet une faculté égale (par conséquent agrandie aussi par Dieu) de sentir, de s'exprimer, d'agir et de s'interposer auprès de Dieu ; autrement tout ne serait pas parfaitement équilibré en eux, et quelque chose manquerait au moins accidentellement à leur bonheur. Rien de plus facile du reste pour les saints, dès lors qu'ils voient et entendent distinctement, d'en ressentir quelque chose et de faire sentir à Dieu en même temps ce qu'ils sentent, ce qu'ils désirent et ce qu'ils veulent. Ainsi, par exemple, la Sainte Vierge, dont les facultés de percevoir et d'agir ont été augmentées et agrandies immensément et dans la même proportion, voit en Dieu et entend aussi bien des milliers et même des millions de prières à la fois que s'il n'y en avait qu'une seule, et elle s'interpose tout aussi bien pour tous ces milliers ou millions de personnes qui la prient, et même avec une force ou insistance parfaitement proportionnée à ce que mérite chacune des prières qui lui sont adressées, que s'il n'y en avait qu'une seule. C'est sans doute merveilleux et admirable, mais Jésus se devait bien à lui-même de récompenser ainsi sa Mère : et nous sommes encore bien loin d'être arrivés à l'infini.

Ici surgit une autre difficulté qu'il importe d'éclaircir. Toutes les prières que nous adressons à la Sainte Vierge et aux saints ne sont pas exaucées; et alors c'est ou bien que la Sainte Vierge et les saints ne veulent pas prier pour nous, même quand nous y mettons beaucoup d'insistance (et comment concilier cela avec leur charité et leur bonté ?), ou bien que les prières de la Sainte Vierge et des saints ne sont pas toujours écoutées de Dieu (et alors comment Dieu pourrait-il ne pas exaucer les prières de sa Mère qui ne lui a jamais rien refusé, et qui ne serait plus dans ce cas, comme on l'appelle, *la toute-puissance suppliante,* ou bien celles des saints qui se sont montrés pendant leur vie si généreux pour lui, et alors encore ne pourrait-on pas dire qu'il manque quelque chose à leur bonheur, puisqu'ils désirent et demandent quelque chose et ne l'obtiennent pas ?). — Nous répondrons d'abord que nos prières à nous, si elles sont suffisamment bien faites, soit qu'elles s'adressent directement à Dieu, soit qu'elles s'adressent directement à la Sainte Vierge ou aux saints ne sont jamais inutiles, et qu'elles sont toujours exaucées en ce sens au moins qu'elles obtiennent toujours quelque chose de Dieu, et autant qu'elles peuvent en être dignes. Elles obtiennent même toujours quelque chose de suite; si celui qui prie est en état de grâce, elles lui obtiennent de suite une augmentation de grâce sanctifiante, et s'il est en état de péché mortel, elles lui obtiennent ou la contrition, ou un certain rapprochement de Dieu, et de plus une augmentation de cette grâce actuelle qui le pousse au bien, et en conséquence une augmentation de force pour faire le bien; et n'obtiendrait-il que cela, ce serait déjà quelque chose de singulièrement grand. De plus elles lui obtiennent pour le temps le plus convenable, selon les desseins de la Providence, s'il persévère dans la prière autant qu'il est nécessaire, ou bien ce qu'il demande ou bien quelque chose d'à peu près équivalent ou quelque chose de meilleur pour le ciel ; parce que nous, aveugles comme nous le sommes, nous pouvons facilement nous faire illusion et demander ce qui ne nous convient pas du tout, ou ce qui ne nous convient pas le mieux.

Quant à la Sainte Vierge et aux saints, nous devons dire qu'ils ont le cœur trop bon pour jamais refuser d'écouter une prière suffisamment bien faite et partant d'un cœur aimant et confiant; et s'ils l'écoutent, ils doivent prier aussi, et s'ils prient ils doivent être certainement exaucés.

Comment concilier tout cela ? Ce n'est pas très difficile. Ceux qui prient sur la terre se trompent souvent sur ce qu'il y a de meilleur pour eux, et sur ce qu'ils doivent demander : la Sainte Vierge et les saints au contraire, éclairés par la lumière de Dieu, ne peuvent pas se tromper, et ils demandent toujours ce qu'il faut demander; et voilà une des raisons pour lesquelles ils sont toujours exaucés. Ensuite la volonté de la Sainte Vierge et celle des saints sont toujours parfaitement conformes à la volonté de Dieu, et comme ils voient en Dieu tout à la fois ce que demande telle ou telle âme qui les prie et ce qu'elle mérite et peut ou doit recevoir de Dieu en vertu de sa prière, de la justice, de la bonté et de la misé-

ricorde divines, c'est là, et pas autre chose, ce qu'ils demandent à Dieu, et c'est encore une des raisons pour lesquelles ils sont toujours exaucés.

Mais alors, dira-t-on peut-être, s'ils demandent seulement ce qu'ils savent que Dieu veut accorder d'après les mérites de la prière, qu'est-il besoin qu'ils prient pour nous, puisque notre prière doit toujours être exaucée même sans cela? — Réponse péremptoire : La Sainte Vierge et les saints demandent bien souvent ce qu'ils savent que Dieu est prêt à accorder, en vertu de la valeur de la prière qui vient d'en bas, mais jointe à leur prière à eux et n'accorderait pas sans cela, ou moins grandement, et comme ils voient aussi le degré d'insistance qu'ils doivent y mettre pour cela, ils y mettent précisément ce degré-là, et alors ils demandent à coup sûr au Dieu qui veut aussi par là les glorifier eux-mêmes. — Voilà pourquoi on dit souvent, et avec raison, qu'on obtient plus facilement une grâce demandée par l'entremise des saints et surtout de la Sainte Vierge, que si elle avait été demandée directement à Dieu ; et c'est vrai d'abord parce que cette prière est plus humble, et ensuite parce que la Sainte Vierge qui est mère, et non juge, n'a point à peser personnellement nos mérites et nos démérites, mais se porte volontiers d'elle-même à secourir ses enfants, et enfin parce qu'il entre dans les vues de Dieu de glorifier sa Mère et ses saints et de ne rien leur refuser, d'autant plus que par là il glorifie doublement sa miséricorde et sa bonté, et envers sa Mère ou ses saints et envers ceux à qui il donne ses grâces.

Q. — Faut-il appliquer aux Congrégations à vœux simples la pratique que vous avez suggérée au sujet de la dispense par le Saint-Siège quand il y a une interruption momentanée du noviciat, même pour une juste cause et avec la permission des supérieurs?

R. — Nous le pensons avec l'ensemble des canonistes, tels que Nervegna, Battandier, Bulot, D. Bastien, Vermeersch, Arndt, le P. Timothée, etc.

I. NERVEGNA. — Cet auteur parle en deux ouvrages de l'interruption du noviciat dans les Congrégations à vœux simples.

1° *De Institutis votorum simplicium religiosorum et monialium* (Rome, 1904, p. 30) :

Unicuique notum est, ut Novitiatus cursus intelligi debeat de die in diem, de hora in horam.

Hinc agitatur inter doctores alia quæstio : — *A quonam sit sanandus Novitiatus si aliqua ex causa fuerit interruptus ?* — Superiores plurimi tenent « quod si causa rationabilis pro interruptione intervenerit, Superioribus ipsis (aiunt) et non aliis, tributam esse facultatem sanandi interruptionem. »

Hoc autem non est veritati conforme : namque Clem. VIII, *in Decr.* Generalibus *de Reformat.* jam citatis, contrarium præcepit : docens — *instante Procuratore* Sacram Congregationem posse sanare cum conditione — *dummodo Orator in actu Professionis de præsenti indulto se uti velle declaret.* — RELATIO HISTORICA Antistitis de Simoni a Secretis S. C. super Disciplina Regulari, habita jussu Benedicti XIV.

Et *praxis Sedis apostolicæ talis est :* ita ut Leo XIII ad evitandum hujusmodi interruptionem — in Audientia 4 septembris 1901, — indulsit ut Novitii, vel Novitiæ — *majori vi* — deserentes propriam sedem, ratione longi itineris, vel causa aptandi novas domos, per breve tempus possent commorari in precaria mansione ; dummodo ad electum Monasterium vocati illico pareant eorum mandatis.

Ex quibus facile deducitur sanationem ab interrupto Novitiatu, *etiam hodie Sedi apostolicæ esse reservatam.*

2° *De Jure practico Regularium* (Rome, 1900, p. 107) :

Utrum absque licentia S. Sedis possint Novitii ante civilem auctoritatem sistere etiam a Superioribus comitati et per unam noctem extra claustra permanere?

Negative respondendum, ne, etiam in casu, vera Novitiatus interruptio habeatur. *Romani Pontifices sane hanc facultatem sibi reservarunt et de die in diem usi sunt.*

Plerumque Superiores nonnulli hanc proposuerunt doctrinam : *Si interruptio fiat ex legitima causa,* ipsis liberum esse ad professionem admittere Novitium sine prævia sanatione interrupti Novitiatus a Sede apostolica consecuta.

Neminem latet hanc *doctrinam esse erroneam ;* namque justa et legitima causa non confert Superioribus ullam in re auctoritatem ; sed tantum inducit S. Congregationem ad dispensandum, quod certe non indulgeret, si causa illegitima aut injusta esset.

Quapropter Superiores non pauci — vel *antea* facultatem petunt a Summo Pontifice, ut notavimus ; — vel postquam redierint juvenes probandi a militia Sanationem expostulant ; et S. Congregatio benigne annuit pro petita sanatione interrupti Novitiatus, adeo ut Novitius de quo agitur, expleto formalis probationis anno — non comprehensis diebus absentiæ — *licite* ac *valide,* servatis cœterum de jure servandis, admitti possit ad votorum simplicium professionem ; in cujus actu de præsenti indulto se uti velle ipse declaret voce et scriptis.

II. BATTANDIER, *Guide canonique* (3e édit., 1905, n. 106) :

Une absence de quelques jours, quand elle se fait pour des motifs graves avec l'approbation de la Supérieure, interrompt-elle le noviciat? — Beaucoup de canonistes sont pour la négative. D'après eux, cette interruption est trop peu de chose en elle-même pour empêcher que l'année ne soit continue suivant le concile de Trente. *Parum pro nihilo reputatur,* dit l'axiome de droit applicable en la matière. Bien que ce sentiment soit édifié sur de solides raisons, il faut pourtant avouer que la *pratique* de la Secrétairerie de la S. Cong. des Evêques et Réguliers lui est contraire. Actuellement, elle considère une interruption de 24 heures, même revêtue de l'approbation du Supérieur, comme brisant la continuité du Noviciat. Il faut donc, dans ce cas, recommmencer si l'on n'obtient pas un indult, qui, du reste, se refuse bien rarement.

III. DOM BASTIEN, *Directoire canonique à l'usage des Congrég. à vœux simples* (1904, p. 73, n. 120) :

Toute absence, même motivée et permise par le supérieur, interrompt-elle le noviciat? — Les principes nous feraient admettre ici des cas de simple *suspension* à côté de l'interruption proprement dite, qui seule oblige à recommencer intégralement le noviciat. Les canonistes exigeaient pour ce cas des motifs graves, par ex. la santé, et appliquaient aux Congrégations à vœux simples la jurisprudence en vigueur pour les Ordres réguliers. Cependant la *pratique actuelle* de la S. Congrégation des Ev. et Rég., telle qu'elle est proposée par

Battandier, est qu'une absence de 24 heures, même pour une cause urgente et avec la permission du Supérieur, interrompt le noviciat, qui, en conséquence, doit être recommencé, à moins qu'on ait obtenu un indult apostolique.

IV. BULOT, *Compendium Theologiæ moralis* (t. II, n. 136) : « Annus interrumpi censetur : ... 3) si novitius de una in alteram domum transferatur, cf. *Nervegna*, p. 107 ; — 4) servitio militari, cf. *Battandier*, n. 76. Severior est hac in re praxis S. C. EE. et RR. quam antiquorum doctrina canonistarum. »

V. TIMOTHEUS A PODIO LUPERIO, *Theologia moralis* (1905, t. III, n. 574) : « Pro institutis votorum simplicium novitiatus, juxta *multos* auctores, interrumpitur si, etiam justas ob causas et cum licentia prælati, novitius per 24 horas sit absens. » Comme références, le P. Timothée indique Battandier, Vermeersch, etc. Il déclare aussi, dans une note, que, d'après une réponse de la S. C. des Evêques et Réguliers, le noviciat est interrompu par la période militaire des 28 jours.

VI. VERMEERSCH, *De religiosis Institutis et Personis* (t. II, 1904, p. 137, n. 51) :

Quod ad Instituta *votorum simplicium :* qui in stilo S. Congregationis EE. et RR. indagando assidue versantur, R. D. Battandier [1], R. P. Arndt, S. J. [2], longe strictius accipi narrant rationem hanc anni continui, ita ut jam interrumperetur Novitiatus ab eo qui, justas ob causas et annuente prælato, per 24 horas abfuisset, nec posset sine venia S. Sedis, valide, exeunte anno, fieri professio.

Integrum profecto est S. Congregationi EE. et RR. rigidas istas sanctiones suo stilo urgere. Instituta enim votorum simplicium non lege Tridentina attinguntur : probabilisque hæc occurrit ratio majoris severitatis, quod disciplina quæ a Clemente VIII quibusdam imposita est religionibus de novitiatu peragendo in domo a S. Sede designata, communis facta est lex Congregationum religiosarum.

Atque *oportet sane ut in hac re Superiores tutiorem* sequantur sententiam. — Hoc unum, si fas sit, velimus optare, ut clarissima sit legis promulgatio, ne, cum non paucis incommodis, plurium status maneat dubius et suspensus.

Non facile tamen illuc adducimur ut Congr. EE. et RR. omnino recedat, quod ad instituta votorum simplicium, a disciplina qua Ordines regi recepta vult sententia et stilus plurium sæculorum usu confirmatus S. Congregationis S. Concilii.

Bien que les préférences de Vermeersch, au point de vue doctrinal, soient pour la faculté des supérieurs de permettre les sorties de peu d'importance, néanmoins, à cause des graves inconvénients, c'est-à-dire la nullité de la profession qui en peut découler, il impose aux supérieurs l'obligation de suivre l'opinion la plus sûre : « *Oportet* sane ut in hac re Superiores *tutiorem* sequantur sententiam. »

D. Bastien interprète comme nous ce passage de Vermeersch ; il déclare, en effet, que cet auteur trouve l'interprétation de Battandier excessive, tout en engageant à suivre le parti le plus sûr [3].

[1] Battandier, *Guide canonique*, n. 106.
[2] *Die kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frauen-Congregationen*, p. 116.
[3] D. Bastien, *Directoire canonique*, n. 120, note 2.

VII. ARNDT. — Nous n'avons pas le passage visé par Vermeersch ; mais comme celui-ci met le P. Arndt sur le même pied que Battandier, nous le comptons parmi les auteurs qui soutiennent cette opinion.

— Nous profiterons de l'occasion pour répondre à une critique du P. Vermeersch au sujet de nos articles relatifs à la *pratique* actuelle de la S. C. des Evêques et Réguliers pour l'interruption du noviciat dans les *Ordres réguliers*, même par une seule nuit passée, avec une cause raisonnable et avec la permission des Supérieurs, en dehors de la maison du noviciat.

Nous citerons les quelques mots par lesquels le savant religieux expose l'état de la question : « Egregia ephemeris *Ami du Clergé*, dit-il, de cujus auctoritate quidpiam detrahere nolumus, bis, 13 julii et 2 novembris 1905, assertum istud propugnavit generale : « Statim ac novitius vel per unam tantum noctem, etiam necessitate compulsus, extra noviciatus domum versatus sit, ita interrumpitur noviciatus, ut vel denuo sit inchoandus, vel postulanda sit Sanctæ Sedis dispensatio [1]. »

Nous remercions le P. Vermeersch de l'estime dans laquelle il tient l'*Ami du Clergé ;* mais, sans prétendre à l'*infaillibilité doctrinale*, nous ne croyons pas avoir mérité au point de vue *canonique* le blâme que renferme sa critique.

I. Nous n'avons pas pris à notre actif, au point de vue doctrinal, l'affirmation de la proposition exposée ci-dessus. De fait, nous disons à la page 987, 2e colonne, que « nous n'avons pas d'opinion personnelle sur ce point », mais que nous croyons obligatoire l'enseignement de Nervegna et de Battandier.

II. Or Nervegna, se basant sur la *pratique* du Saint-Siège, affirme que les Souverains Pontifes se sont réservé, en fait, ce droit de dispense, même pour une nuit passée au dehors avec une cause légitime et l'autorisation des Supérieurs, et qu'*ils usent journellement* de ce pouvoir, même pour les Ordres dont les Supérieurs invoquent l'enseignement contraire : « *Si interruptio fiat ex legitima causa*, ipsis liberum esse ad professionem admittere Novicios sine prævia sanatione interrupti Noviciatus a Sede apostolica consecuta. »

III. Ici, Nervegna parle, non comme canoniste, mais comme témoin d'une série de faits qu'il a constatés pendant les trente-quatre ans qu'il a été *Officialis S. Congregationis super Disciplina.*

Il était donc à même de voir ce qui se passait et se passe encore, et d'autre part, on ne peut l'accuser de *mensonge*. Sans vouloir le comparer, au point de vue doctrinal, au P. Wernz, que lui oppose Vermeersch, nous pouvons croire à la *véracité* de sa déposition et le tenir comme un *témoin* de premier ordre au sujet de la manière d'agir de la S. C. dans la situation présente.

[1] Vermeersch, *De Religiosis Institutis et Personis*, Periodicum, t. II, 1907, p. 8-10.

C'est d'ailleurs ce que fait Vermeersch lui-même pour Battandier et Arndt, dont il accepte le témoignage au sujet de la pratique de cette même Congrégation à propos de l'interruption du noviciat dans les Instituts à vœux simples, parce que ces auteurs « *in stilo S. Congregationis EE. et RR. indagando assidue versantur.* »

IV. Au reproche de n'apporter aucune décision des Congrégations romaines, mais simplement les *Observations* faites au moment où l'on approuve les Instituts nouveaux, et les *sanations* accordées, Nervegna oppose, dans sa brochure *De Institutis votorum simplicium,* publiée en 1904, la valeur *générale* des décrets de Clément VIII, ainsi que cela ressort d'une relation historique faite par De Simoni, secrétaire de la Congrégation sur la Discipline régulière, pour répondre aux ordres de Benoît XIV.

De plus, il invoque l'autorité de Léon XIII, qui, *in audientia 4 septembris 1901,* a cru, pour éviter une interruption du noviciat aux novices qui étaient forcés, par un cas majeur, de quitter la maison du noviciat pour un temps peu prolongé, devoir leur accorder la faculté de demeurer dans un noviciat *provisoire* à condition de gagner le nouveau noviciat aussitôt que les supérieurs les y appelleront.

V. L'autorité de Benoît XIV, le canoniste si consommé, les dispositions récentes de Léon XIII, et la pratique *actuelle* de la S. Congrégation, qui croit devoir accorder une sanation pour toutes les causes qui lui sont soumises, prouvent qu'à Rome, actuellement, on regarde les professions ainsi faites au moins comme *douteuses*.

Nous avons dit et nous le répétons : quand la loi attache une nullité à une omission quelconque, la nullité est encourue par l'omission elle-même, indépendamment de sa valeur au point de vue de la conscience. Comme l'indult de sanation met en cause la *validité* elle-même de la profession, nous avons vu pour les supérieurs un devoir de conscience à suivre le parti *le plus sûr,* même en présence d'un enseignement contraire fort probable.

Nous ne comprenons pas le reproche que nous fait Vermeersch à ce sujet, lui qui, pour la même raison, a fait une obligation aux supérieurs des Congrégations *à vœux simples* de suivre le parti le plus sûr, malgré toutes les probabilités de l'opinion contraire : « *Oportet sane ut in hac re Superiores* tutiorem *sequantur sententiam.* »

Q. — Voulez-vous me permettre une petite observation au sujet d'un article paru en 1907, page 1136 ? Il s'agit de savoir s'il est permis de refuser la première communion à un enfant dont les parents ne participent pas au Denier du culte.

Je n'incrimine nullement la réponse donnée, elle est parfaitement juste, nous n'avons jamais le droit de refuser les sacrements.

Je voudrais seulement élever une petite protestation contre une expression employée dans cet article : « le système déplorable des taxes paroissiales. » Ne trouvez-vous pas que l'*Ami du Clergé*, toujours si respectueux de l'autorité épiscopale, semble sortir en cette circonstance de sa réserve habituelle pour lancer une petite pointe aux évêques qui avaient employé ce système des taxes paroissiales ?

D'ailleurs, ce mode d'emploi est-il vraiment si déplorable qu'on veut bien le dire ? Ma paroisse étant imposée pour 430 fr., j'annonçai ce chiffre en chaire, déclarant en même temps que, d'accord avec les anciens membres de la fabrique, je répartirais cette somme entre les diverses familles de la paroisse, suivant les ressources de chacun. Je fis appel à la loyauté de chacun en demandant d'accepter le chiffre proposé si c'était possible, mais en faisant observer que c'était une cotisation *proposée* et non pas *imposée*. Qu'est-il arrivé ? Quatre personnes seulement ont refusé totalement ; deux autres ont fait observer que le chiffre était trop fort pour elles, et se sont inscrites pour une offrande plus faible. Et maintenant cette œuvre fonctionne régulièrement. Les paroissiens, répartis en cinq quartiers, donnent leur cotisation au fabricien chargé de la recevoir, et cela tous les trois mois afin de faciliter aux petites bourses l'acquittement de leur dette.

Si j'avais fait une simple quête, je n'aurais pas recueilli la moitié de la somme que j'ai eue, et ce serait à recommencer tous les ans. Vous voyez donc que ce système n'est pas toujours si déplorable. Et il est bon de remarquer que ma paroisse est loin d'être une paroisse modèle, puisque les deux tiers des hommes n'y font pas leurs pâques et ne vont pas à la messe en dehors des fêtes.

Vous direz sans doute que le Pape a parlé. Je m'incline comme toujours devant Rome. Toutefois vous me permettrez de trouver (avec nombre de prêtres et de catholiques) excessivement regrettable la publication de cette lettre, destinée à rester secrète. Car elle met en fâcheuse posture les évêques qui avaient ordonné des taxes paroissiales.

R. — Vous n'avez pas saisi très exactement notre pensée, ni, croyons-nous, celle du Pape, ni celle non plus, sans doute, des évêques de France auxquels vous faites allusion.

Dans le système dit de « taxation paroissiale » il y a deux choses très différentes à distinguer : le *chiffre de contribution* proposé comme correspondant aux moyens de la paroisse, et la *sanction* à intervenir en cas d'insuffisance de versements.

Quand nous disions, — ce que le Pape a regretté comme nous, — qu'il y avait des inconvénients graves dans le système des « taxes paroissiales, » quand nous le déclarions, ainsi que nous le déclarons encore, « déplorable, » c'est du système complet que nous voulions parler, *impôt* et *sanction* comminatoires, et nullement de la simple fixation d'une proportionalité dans l'appel à la charité facultative du public.

La chose est évidente. Il ne saurait y avoir pour un curé aucun mal à agir comme vous l'avez très bien fait vous-même, le plus gentiment et adroitement du monde, en disant à ses paroissiens :

« Mes bons amis, il faut que la religion vive en France, vive chez nous. Le Gouvernement nous a dépouillés de toutes nos ressources passées. Il a dit à l'Eglise : la bourse ou la vie; elle a mieux aimé abandonner sa bourse que de sacrifier sa hiérarchie, son indépendance, son honneur. Elle a préféré la liberté de son ministère au morceau de pain qu'elle aurait dû payer à

l'Etat au prix de sa servitude. Donc, maintenant il faut se tirer d'affaire entre nous catholiques, tout seuls. Nous allons quêter. Mais, comme il ne serait pas juste qu'on demande plus qu'il ne faut, qu'on demande beaucoup là où il n'y a rien; comme il y a des gens fortunés et des indigents, des paroisses riches et des paroisses pauvres, de grosses paroisses et de petites, pour assurer le bon équilibre loyal de la contribution charitable qu'on va solliciter du peuple fidèle, voici ce que Mgr l'évêque a décidé. Vous allez voir si c'est sage, et je suis bien sûr que vous trouverez cet arrangement tout à fait à votre goût.

« On a calculé ce qu'il fallait d'argent en bloc pour assurer le service du culte, bon an mal an, en moyenne, dans tout le diocèse à la fois. Et puis on a fait le partage proportionnel de cette somme suivant les moyens différents des paroisses, de manière que chacune apporte à la masse une somme correspondant au nombre de ses habitants et à sa fortune relative. Ce travail de répartition a été fait avec le plus grand soin par des hommes spéciaux, des laïques, bien au courant des affaires de finances, qui se sont entourés pour chaque paroisse de tous les renseignements utiles.

« Pour votre paroisse, mes frères, la contribution qu'on demande à votre bonne charité se monte en tout à la somme de 430 francs. Tenez, pour que vous compreniez bien la loyauté avec laquelle on a procédé, je peux vous dire que la paroisse voisine A..., qui est plus riche que vous, a pour son chiffre de contribution 900 francs, alors que la petite paroisse B..., tout à côté de chez nous, n'aura à donner que 280 francs. C'est bonne justice.

« Je passerai donc chez vous, chez tout le monde; je m'entendrai avec chacun de vous sur la somme approximative qui pourra équitablement répondre à ses moyens. Vous comprenez qu'il faut, pour votre honneur et pour le mien, que j'arrive à donner à Monseigneur la somme de 430 francs. Les plus riches tiendront à être les plus généreux; les plus pauvres donneront peu, mais tiendront à donner quelque chose. C'est de la bonne volonté charitable; ce n'est pas un impôt d'Etat sous peine de prison. Je suis votre curé, je ne suis pas un percepteur. Je recueille des aumônes et non des taxes forcées. Que les riches ne me demandent pas : Jusqu'où puis-je aller? Je laisserai à leur bon cœur le soin de répondre. S'ils donnent trop peu je leur dirai de penser à leurs frères en humanité, en religion, qui sont pauvres, et de venir ainsi délicatement à leur secours en les soulageant.

« J'aurai bien du chagrin, mes frères, et vous aussi j'en suis sûr, s'il me faut me présenter à l'Evêché avec une somme trop faible. C'est moi qui en souffrirai, puisqu'on ne pourra pas me faire vivre avec l'argent qu'on n'aura pas reçu; et vous en souffrirez aussi, puisqu'il faudra supprimer faute de ressources, bien des choses qui vous plaisent et qui vous sont profitables à vous, à vos enfants, à vos morts, dans nos bonnes fêtes et cérémonies accoutumées de la religion.

« Je ne vous quitterai pas pour cela, oh non! Tant qu'il y aura ici une âme à sauver, j'aime mieux mendier mon pain à vos portes que de vous abandonner. Notre religion et mon ministère auprès de vous ne sont point une affaire d'argent. Nous ne vendons pas la grâce, ni les sacrements, ni nos prières, ni nos sacrifices. Si vous refusez de venir à mon secours, de garantir la célébration du culte dans votre paroisse, je vous aimerai bien quand même jusqu'au bout, et ne demanderai point à aller ailleurs où je serais plus charitablement traité.

« Qu'arrivera-t-il quand je serai réduit à la misère et la religion déshonorée dans votre paroisse? Je n'en sais rien. C'est le secret de Dieu et de vos consciences d'honnêtes gens et de bons chrétiens. Je ferai tout mon devoir de prêtre dévoué jusqu'à la mort au salut éternel de vos âmes. Jamais une considération d'argent ne m'empêchera de vous aimer, de vous servir, de me donner tout à vous, comme le ferait mon Maître Jésus-Christ s'il était ici à ma place.

« Et vous, mes bien-aimés frères, que ferez-vous pour votre religion, pour votre église, pour l'instruction chrétienne de vos enfants, pour le mérite de votre vie et le pardon de vos fautes après la mort? Bien simplement, j'irai vous le demander en vous tendant la main. Cette quête, je vous l'affirme devant Dieu, et vous le comprenez bien, sera pour moi un douloureux calvaire. Qu'importe! Je vous dois tout le premier l'exemple du sacrifice dans l'accomplissement d'un devoir sacré.

« Nous mourrons tous, mes frères. Il y a là-haut une justice qui nous attend. Tous nous serons jugés sur le mérite de nos œuvres. Mon devoir à l'heure actuelle est de demander pour l'Eglise de Dieu réduite à l'indigence. Le vôtre est de donner. Je commence ma tournée de quête... tel jour..., de telle façon..., etc. »

Voilà, croyons-nous, quelle était l'attitude juste qu'il convenait de prendre en cas de contribution *fixe* à réclamer aux paroissiens. La sanction comminatoire était de trop; son exécution plus fâcheuse encore. En bonne doctrine évangélique il n'est pas admissible que le ministère du salut éternel des âmes soit subordonné à une question de gros sous. Il est très admissible au contraire que le prêtre, plutôt que d'abandonner son troupeau, se condamne à vivre péniblement du minimum requis pour sa subsistance temporelle. *Parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis!* Quelle terrible chose que ce cri des innocents, frappés pour la faute des autres; et quelle autre terrible chose encore que le profond scandale des secours spirituels de la religion qui ne veulent se donner que par un ministre assuré de son fixe de 900 francs de traitement à l'avance!

Deux intérêts étaient à sauvegarder, après la ruine du Concordat : le bien spirituel des brebis,

le bien temporel des pasteurs. Pourquoi d'aucuns se sont-ils laissé si vite entraîner à regarder le second comme plus urgent que le premier, supérieur au premier, alors qu'il fallait tout justement partir de l'ordre inverse, ou tout au moins penser à subvenir à la subsistance « convenable » du curé sans préjudice de l'intérêt spirituel des paroisses ?

C'est un curé qui écrit ces lignes, et un curé qui n'a pas la bonne fortune d'être assuré de son « traitement » normal, même dès maintenant. Il a, par contre, la grande joie, dans un milieu très pauvre, assez peu chrétien, de voir qu'aucun faux bruit n'a circulé chez lui sur l'âpreté des prêtres à sauver la bourse ; il a la grande joie de persuader petit à petit ses paroissiens de la réelle pauvreté où il vit, et de voir que cette constatation lui vaut, à lui et à son Maître crucifié, la sympathie croissante de gens qui certainement — il en a trop de preuves — pensaient et parlaient tout autrement du curé et de la religion avant 1906. Il est reconnaissant à son évêque de l'avoir laissé continuer au milieu des siens son œuvre d'amour et de souffrance, dont les fruits spirituels commencent déjà à le consoler, en lui donnant pour l'avenir une espérance de bien qu'il n'avait encore jamais conçue jusqu'ici.

Mystique et théorie que tout cela, disent les bavards irréfléchis ! Mais non ! C'est tout simplement de la religion, de la pratique évangélique, rien de plus ! C'est quelque chose d'un peu plus relevé, comme foi et charité surnaturelles, que les idées qui avaient cours dans nos milieux ecclésiastiques au temps du Concordat et de son trop regretté Budget des Cultes. Il y a cela de nouveau, et Dieu merci ! autant pour la mentalité apostolique des prêtres que pour la meilleure trempe surnaturelle des fidèles.

Voilà, cher confrère, tout d'abord, la rectification que nous devions apporter à votre manière d'entendre certaines expressions de notre précédente critique qui vous ont choqué. Si nous avons bien compris votre texte, nous sommes sans doute tout à fait d'accord au fond. Contribution *proposée*, dites-vous, mais non *imposée*. C'est bien cela ! Voilà une précision qui n'était pas inutile et nous vous remercions de l'avoir provoquée.

Notez, toutefois, qu'il y a une forte nuance distinctive entre les deux mots *contribution* et *taxation*. Une contribution, dans le langage courant, peut être facultative ; la *taxe* au contraire se présente avec un caractère obligatoire. Quand donc nous avons critiqué, sans préciser autrement, le système des *taxations paroissiales*, nous étions bien excusable de prendre le mot taxation dans son acception courante, et d'y déplorer, non pas la fixation d'un chiffre, mais le mode de perception finale obligatoire que le mot et le système comportent. Voilà donc désormais une équivoque dissipée.

Un point reste à éclaircir. On se fait honneur à l'*Ami du Clergé*, ainsi que vous voulez bien le constater, de pratiquer la révérence hiérarchique. Il nous serait très pénible de laisser, même de loin, à nos lecteurs une impression en sens contraire. Que s'il nous arrive d'émettre, dans le domaine théorique des idées, des jugements qui ne seraient peut-être point partagés par tous les évêques de France, nous procédons de telle sorte et en tel langage qu'aucun d'eux ne puisse trouver exagéré l'usage que nous faisons de notre liberté de voir le vrai là où nous l'apercevons, et de le communiquer, quand il nous paraît opportun de le faire, pour réfuter une erreur opposée.

Dans cette affaire des contributions cultuelles, on peut dire qu'aucune opinion, aucune méthode, ne peut se flatter d'avoir réuni l'unanimité de l'épiscopat. Il y a eu, et c'était fatal, des divergences, surtout au début, parfaitement explicables d'ailleurs en raison des circonstances locales qui ne permettaient pas de soumettre tous les diocèses indistinctement à un même régime absolument uniforme.

Il s'est trouvé des évêques qui ont préconisé la taxation paroissiale forcée, avec sanction administrative à l'appui ; il s'en est trouvé qui ont admis le principe de la contribution proportionnelle fixe, mais sans formule comminatoire ; d'autres ont simplement prescrit la quête, sans fixation de chiffre à l'avance ; d'autres, plus simplement encore, ont fait appel à la générosité spontanée des catholiques ; quelques-uns enfin ont pu trouver occasionnellement des ressources qui leur ont permis de surseoir à la quête générale. Chacun donc a décidé ce qui convenait pour le milieu où il avait à agir. Rien de blâmable ni même d'étonnant dans cette diversité de pratiques, qui finira peu à peu par se résoudre, probablement, dans des éléments plus simples et plus universellement admis.

Seul, un système paraissait, et a paru dès le principe, susceptible de critique : c'est le premier, et encore, entendons-nous bien, le premier, en tant qu'il faisait suivre le refus de la taxe paroissiale de la sanction promulguée, la suppression du culte. Dans la pensée et la pratique des évêques qui ont cru pouvoir admettre cette méthode, la sanction annoncée était plutôt une mesure préventive, annoncée pour stimuler le zèle des fidèles, qu'un moyen de coercition administrative destiné à opérer automatiquement dans tous les cas où les paroisses n'auraient pas strictement fait leur devoir. Et, de fait, nous croyons savoir que ce moyen n'a été ni rigoureusement employé dans tous les cas, ni longtemps maintenu, ni appliqué là où l'intérêt spirituel sérieux d'une paroisse aurait pu s'en trouver gravement compromis.

Que si l'on y a eu recours en certaines conjonctures particulièrement graves et opportunes à la fois, afin de briser, avec toute chance de succès, une résistance de fâcheux exemple, à la demande même de la partie catholique de la paroisse, ou en milieu si religieusement indifférent que l'utili-

sation du curé sur un autre terrain entrait comme motif dans la mesure, autant que la salutaire leçon à donner en passant à qui de droit, si, disons-nous, il est arrivé à la sanction de s'appliquer ainsi, personne n'y peut trouver à redire, et le Pape lui-même, opposé en principe au système, ne la blâme pas, puisqu'il laisse expressément les évêques juges des cas extraordinaires où ils croiront pouvoir et devoir très légitimement agir ainsi.

Quand donc nous avons trouvé cette « méthode » déplorable, il va de soi que c'est la méthode en tant que régulière à priori et par règlement absolu de principe administratif, que nous avons eu en vue, et nullement, certes, cela va de soi-même étant donnée la circonspection habituelle de notre langage en pareille matière, nullement les cas particuliers — tous aisément justifiables, nous en sommes convaincu — où la sollicitude épiscopale se sera vue, à son grand regret, dans la nécessité d'aller jusque-là.

Et il nous paraît bien évident que ces exécutions, occasionnellement aussi sages que nécessaires, ne sont point pour mettre leurs auteurs en mauvaise posture devant la parole du Pape, pas plus que devant notre critique, parole et critique qui se réfèrent, encore une fois, à une hypothèse de règle générale administrative absolue, et non point aux prudentes exceptions que peut comporter la méthode de la contribution proposée mais non imposée sous peine de suppression de culte.

Entre confrères, faut-il dire toute notre pensée? Pourquoi pas? à la condition de le faire en hommage à la vérité et au bien, sans atteindre les susceptibilités légitimes de personne.

Au moment de la débâcle du Concordat, en raison du désarroi et du trouble inévitables que l'événement a jetés dans les esprits et dans les choses, il semble que plusieurs parmi nous se soient montrés préoccupés trop en premier lieu, et outre mesure, de la question d'argent.

Il ne faut sans doute point blâmer entièrement cette préoccupation, c'est évident, d'autant plus qu'à côté de la vie matérielle du prêtre, la subsistance publique du culte, des œuvres, s'y trouvait intéressée.

C'est vrai. Mais il reste vrai aussi qu'il eût convenu peut-être, ainsi qu'on le fait maintenant qu'on s'est ressaisi, de traduire moins vite, et surtout moins bruyamment, cette préoccupation dans nos paroles et nos actes. C'est tout ce qu'a voulu paternellement nous faire remarquer le Souverain Pontife en nous rappelant, sans le dire, qu'il est des heures où c'est tout profit pour les âmes, toute édification pour l'opinion publique, quand le prêtre, menacé dans l'aisance temporelle de sa vie, donne le premier l'exemple vivant de la maxime évangélique qui est toute la raison de son ministère, tout le secret de sa puissance surnaturelle de conversion : *Terrena despicere et amare cœlestia.*

Q. — Une couturière a l'habitude de garder les morceaux qui restent après la confection des robes qu'on lui a confiées. Ces morceaux représentent une longueur de 40 ou 50 centimètres au plus. Quant au prix, il varie suivant la valeur des étoffes employées. Cette couturière conserve les morceaux quand les clientes ne les réclament pas ; elle les conserve entièrement ou en partie lorsqu'on les lui réclame ; elle les conserve suivant qu'elle juge pauvres ou riches les clientes. Elle prétexte que toutes les ouvrières agissent à peu près comme elle.

Un jour même, elle a conservé la doublure d'une ancienne robe qu'une dame riche lui avait demandé de doubler avec une autre étoffe, et avec cette ancienne doublure elle s'est fait un vêtement ordinaire, bien convaincue que la dame riche lui abandonnait tacitement toutes les doublures ou morceaux qui restaient.

Peut-elle agir à l'avenir comme elle l'a fait jusqu'ici ?

R. — Clément Marc (nº 910, 2º) traite ainsi la question : « Sartores horumque famuli graviter peccant contra justitiam, ubi materiam gravem attingunt, retinendo sibi aut vendendo panni fragmenta domino adhuc utilia, quæ supersunt. — Excipe si alicubi vigeat consuetudo ut minus solvatur et fragmenta sartoribus remaneant, aut si constet dominos opulentos non velle fragmenta sibi restitui, vel de illis parum curant. » Gury (nº 615, 4º), Noldin (nº 412) et bien d'autres auteurs disent exactement la même chose, d'après saint Liguori, nº 290, dans les mêmes termes ou des termes équivalents. — On pourrait ajouter que si le tailleur ou la couturière fournissent l'étoffe sans en vendre tant ou tant de mètres, mais vendent le vêtement confectionné avec telle ou telle étoffe et tout fait pour tel prix convenu, il semble que le client ou la cliente n'ont point de droit aux morceaux, à moins qu'ils ne l'aient débattu, et alors le tailleur ou la couturière sont libres de leur en donner ou de ne point leur en donner.

Mais tel ne paraît pas le cas qui nous est soumis, où la couturière nous semble avoir agi contre la justice presque toujours ou du moins très souvent. Elle prétexte bien que toutes les ouvrières agissent à peu près comme elle ; mais quelle est la coupable qui n'a pas quelque prétexte à mettre en avant pour tâcher de se justifier? Remarquons d'abord le mot *à peu près* dont elle se sert ; elle ne peut pas en être sûre ; elle ne peut le savoir que de quelques-unes, et encore seulement à peu près, et quand bien même toutes feraient comme elle, le nombre des blasphémateurs, des violateurs du dimanche, des impudiques et des voleurs ne pourra jamais excuser ceux et celles qui n'observent pas les commandements de Dieu.

On ne voit pas qu'il est d'usage reçu dans le pays que les ouvrières se font payer moins cher leur ouvrage pour avoir le droit de conserver les morceaux pour elles, et il n'est point prouvé que les clientes ne tiennent aucunement aux morceaux qui restent et les abandonnent purement et simplement aux ouvrières. La preuve du contraire, c'est qu'il en est qui les réclament ; et la preuve de l'injustice de l'ouvrière, c'est que même à celles-là elle ne rend pas tout ; et quand elle rend plus ou moins, selon que les clientes sont pauvres ou riches, ce n'est qu'un moyen assez ingénieux non

pas de faire disparaître, mais de diminuer un peu ses fautes, parce que le vol fait à un pauvre qui en souffre davantage est toujours une faute plus grave que le vol fait à un riche qui en souffre moins, mais il ne s'ensuit pas du tout que ce dernier vol ne soit pas un péché.

Là où elle semble avoir été plus coupable encore, c'est quand elle a conservé toute la doublure d'une ancienne robe qu'une dame riche lui avait demandé de doubler avec une autre étoffe, et avec cette ancienne doublure s'est fait à elle-même un vêtement ordinaire. La conviction qu'elle allègue que cette dame riche lui abandonnait tacitement toutes les doublures ou morceaux qui restaient, ne nous semble pas bien convaincante; il fallait au moins lui demander : « Madame veut-elle qu'on lui rende la doublure qu'elle veut faire remplacer ? » Alors elle aurait pu avoir la conscience tranquille; tandis que si la dame avait su qu'elle s'en était confectionné tout un vêtement pour elle-même, sans rien lui en dire, elle n'en aurait sans doute pas été contente. Il ne faut jamais se faire juge en sa propre cause, ni garder ce qui est à un autre sans sa permission parce que le propriétaire est peu vigilant et n'a pas grand soin de ses affaires et n'y pense pas ou ne s'en apercevra pas.

La couturière en question nous semble donc avoir la conscience très peu délicate et beaucoup trop large, et non seulement elle ne peut pas à l'avenir agir comme elle l'a fait jusqu'ici, à moins de demander à chaque cliente si elle désire qu'on lui rende les petits morceaux qui resteront; mais elle doit être tenue à plus d'une restitution. C'est-à-dire qu'elle doit *sub gravi,* aux personnes à qui elle aurait fait un tort grave, s'il y en a, restituer soit en argent soit en faisant payer dans la suite moins cher, jusqu'à ce qu'il y ait compensation suffisante. — Quant à celles à qui elle n'a fait que peu de tort (et ce doit être au moins le plus grand nombre), elle n'est tenue envers elles que *sub levi,* et ce sera très facile de s'acquitter envers elles, si elles sont restées ses clientes. Pour les autres envers qui elle ne pourrait que trop difficilement s'acquitter, il ne faut pas qu'elle garde tout, sous prétexte qu'elle n'est tenue que *sub levi,* car comme il est bien à croire qu'on arriverait certainement à une matière grave en additionnant le tout ensemble, si elle n'est tenue que *sub levi* par rapport à chacune en particulier, elle doit être tenue *sub gravi* par rapport à la totalité; et si elle ne peut que trop difficilement restituer aux particulières, c'est aux pauvres ou aux bonnes œuvres qu'il faut restituer.

Ajoutons cependant, pour ne rien dire d'exagéré, qu'elle ne peut pas être rigoureusement tenue à restitution pour les choses dont elle croirait *raisonnablement* que les maîtresses n'en veulent point, ou n'y tiennent aucunement; mais, en raison même de sa conscience par trop large, le confesseur ferait bien au moins de l'exciter vivement à donner aux pauvres ou aux bonnes œuvres, pour n'avoir plus rien à se reprocher devant Dieu. — Il devrait même se contenter pour le reste d'y exhorter sans l'exiger, si la couturière dans le fait n'a retenu que des choses de peu de valeur, sans intention d'arriver par là à s'enrichir davantage, et à une assez grande distance les unes des autres ; ou même, s'il croyait ne pouvoir arriver à lui faire comprendre que pour le passé il y a pour elle en justice obligation réelle de restituer, il vaudrait mieux par rapport à cela la laisser dans la bonne foi.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

L'Ame de Lourdes. *Réponse aux* FOULES DE LOURDES *de J.-K. Huysmans. Trois Episodes de l'action surnaturelle à Lourdes*, par l'abbé L. J. Bretonneau, directeur de la *Croix de Touraine.* — Un vol. in-8 carré de 232 p., *franco* 2 f. 50. — Tours, Alfred Cattier.

Une chose demeurée pour nous inexplicable, autrement que par un absurde engouement, ç'a été le succès obtenu, même dans le clergé, par ce mauvais livre de Huysmans qui a pour titre *Les Foules de Lourdes.* Nous comprenons fort bien qu'on accueille et même qu'on recherche la brebis perdue dans les plus infectes fondrières et nous félicitons les prêtres qui, comme M. l'abbé Mugnier, ont travaillé à la conversion de Huysmans. On devait accueillir le pécheur, mais non célébrer l'écrivain, qui est peu recommandable à tous égards.

Par son style il n'est pas français, parce qu'il n'est pas de race française, pas plus que Zola. Il était flamand, Zola était italien ; c'est pourquoi ils ont écrit le français le premier en flamand, le second en italien; mais ni dans l'un ni dans l'autre on ne retrouve la pureté, le tour, les nuances, les délicatesses de notre langue. Ils n'en ont rien connu.

La phrase de Huysmans est un défi perpétuel à l'oreille; il recherche les cadences fausses, les chutes boiteuses, il s'en fait un système, il est comme le violoneux du voisinage qui vous exaspère les nerfs par ses mélodies banales et grinçantes.

La pensée ne vaut pas mieux. Huysmans s'est fait un idéal baroque, auquel il ramène tout, il plie tout. C'est un infirme qui, ne comprenant pas les hommes sains, leur reproche aigrement leur belle santé qui humilie son infirmité. Peut-être même est-il parvenu à se convaincre que l'infirmité c'est le beau, le moule dans lequel il faut jeter tout ce qui est humain. On le croirait à lire ses invectives à l'adresse de tout ce qui nous émeut, nous apparaît noble et grand. Il n'est pas peintre, il est caricaturiste, et rien ne se prête plus à la caricature et à la parodie que ce qui est sublime. C'est ainsi que Victor Hugo qui autrefois avait tant décrit, idéalisé, admiré Notre-Dame de Paris, finit dans les mauvais jours de sa vieillesse grisée, par la comparer à une tête d'âne dont les deux tours figureraient les deux oreilles.

Les *Foules de Lourdes* renferment quelques belles pages, on y trouve même des accents de piété qui vous vont au cœur, des prières à la Vierge Marie qui révèlent que l'auteur aimait sincèrement celle qu'il se plaît à appeler « la Mère ». Nous n'attaquons point sa sincérité, nous ne la mettons point en doute, sa mort sainte

nous a même profondément édifiés. N'empêche que son style, ses aperçus, ses réflexions, ses remarques ne soient d'un esprit bizarre et faux, d'un déséquilibré. Il n'a pas compris « les foules de Lourdes » qu'il a voulu décrire. Sur de magnifiques visages, il a remarqué quelques verrues, il a dépeint complaisamment les verrues et laissé dans l'ombre les visages, parce qu'il ne peint pas les figures — lui, il ne peint que les verrues et les hideurs ; c'est sa spécialité, son talent. Son œil borné, impuissant à saisir l'ensemble, ne s'arrête qu'aux détails, et ordinairement aux détails repoussants.

M. l'abbé Bretonneau a fait une œuvre de salubrité publique nécessaire en exposant dans l'*Ame de Lourdes* les impuissances, les ignorances et les incohérences des *Foules de Lourdes*. Il fallait que ces choses-là fussent dites, elles le sont, et bien, c'est un soulagement pour la conscience chrétienne.

La langue et la délicatesse françaises ne sauraient accepter les descriptions répugnantes et les brutalités d'Huysmans. Le sacristain de la grotte, pour lui c'est « une Vestale en pantalon, une Danaïde en culotte » ; il tient « une boutique où se débitent de la bondieuserie et des cierges » ; il ramasse « le tombereau à fumier des cires. » Les Bretons en procession sont « un indolent troupeau rabattu par des prêtres, qui le lancinent comme des chiens de garde » ; les pèlerins du Quercy sont « une ribambelle de pieux Margougnats ». Les messes qui se disent à tous les autels, « c'est un moulinet de messes-express qui n'est pas sans m'inquiéter un peu ». Les cantiques sont « des Laus de pacotille, des rigaudons, des louanges de drogue. Les *Ave Maria*, les *Laudate Mariam*, les *Nous voulons Dieu*, sont braillés à tue-tête sur des mélodies canailles dont la vraie place serait dans les beuglants d'un faubourg. » Enfin cette conclusion : « Evidemment à Lourdes nous atteignons les derniers bas-fonds de la piété. »

Rien ne trouve grâce devant sa critique tranchante et infaillible, ni la basilique, ni l'église du Rosaire, ni les mosaïques, ni les chants, ni les statues, ni les religieuses, ni surtout le clergé. La basilique « grelotte, maigre comme une perche, sous son chapeau de pierrot » ; le Rosaire est « un cirque hydropique » ou « une rotonde » qui attend ses machines. Quant aux mosaïques, l'art n'a rien à y voir, « ce n'est même pas mauvais, car enfin, en art le mauvais existe...; ce n'est même pas cocasse, ce n'est même pas fou, c'est puéril et c'est ganache ; ça vacarme et ça radote... »

Surtout la conscience chrétienne ne peut pas accepter la théorie de Huysmans pour expliquer ce qu'il appelle cette « turpitude ecclésiale de l'art » : « C'est, dit-il, la vengeance de Satan contre Celle qu'il abhorre. » Et il met dans la bouche du démon un long discours à la sainte Vierge qui se résume en cette phrase : « Vous aurez les prières, les âmes, la sainteté ; mais l'art qui est la seule chose propre sur la terre après la sainteté, non seulement vous ne l'aurez pas, mais encore je m'y prendrai de telle sorte que je vous ferai insulter par le blasphème continu de la Laideur ; et j'obnubilerai à un tel point l'entendement de vos évêques, de vos prêtres, de vos fidèles, qu'ils n'auront même pas la pensée d'écarter de vos lèvres le calice permanent de mes injures !... »

Cela suffit à montrer à l'évidence que Huysmans n'a rien compris à l'âme de Lourdes. M. l'abbé Bretonneau nous l'esquisse, avec de forts et nobles traits, cette âme qu'il voit dans la prière communicative à la grotte, les processions, le Saint-Sacrement acclamé, les malades qui se lèvent guéris ou qui retombent résignés et consolés. La sainte Vierge est la Beauté ; tout ce qui l'entoure participe nécessairement à cette Beauté, même ce qui est laid ; comme le soleil par ses rayons éclaire, réjouit, couvre de splendeur même les lacs noirs des montagnes, les cratères des volcans et l'ouverture des abîmes.

L'âme de Lourdes, ce sont les milliers de croyants qui crient sur le passage du Saint-Sacrement comme le jour de l'entrée de Jésus à Jérusalem : « Hosannah au Fils de David ! » ce sont les corporations hospitalières, les miraculés « qui défilent comme une vision du ciel ; » ce sont les âmes réconciliées au confessionnal et qui montent ensuite au Thabor de la communion. Huysmans n'a pas même compris ce doux et réconfortant mystère de la confession, ni ces foules attendant le moment des aveux qui relèvent et rendent la joie ; il n'a vu que le côté trivial et bas, que les effets grimaçants.

Tout en admettant la sincérité de sa conversion, l'on ne peut se défendre en lisant son livre sur Lourdes d'impressions pénibles. Celle-ci surtout vous obsède, que met en relief l'auteur de l'*Ame de Lourdes :* « Nous n'avons vu nulle part trace d'un regret exprimé par M. Huysmans pour ses premiers ouvrages. Paul Féval, le romancier, a écrit les *Etapes d'une conversion*, mais il s'est appliqué ensuite à expurger lui-même toutes ses œuvres au prix de grands sacrifices d'argent. On pouvait attendre du *reclus de Ligugé* ce que nous avons admiré dans le *pénitent de Montmartre.* »

L'Ame de Lourdes, M. Bretonneau la montre enfin dans trois histoires très intimes et très touchantes, celle entre autres d'une jeune fille, Mlle A., qui entend parler d'une pauvre couturière très infirme et incurable, Sarah Arter, qui voulait aller à Lourdes et n'en avait pas les moyens. Mlle A. ne la connait pas, ne la connaîtra jamais, et cependant elle demande à Notre-Dame de Lourdes de prendre les quelques années qui lui restent pour les donner à cette pauvre fille. « L'échange est accepté. Sarah Arter est guérie, et trois semaines après Mlle A. mourait en disant à l'amie qui lui avait parlé de la couturière malade : « Je suis exaucée, Dieu soit béni ! Le miracle de Sarah Arterf ait beaucoup de bruit. La sainte Vierge en tirera sa gloire. Et moi je suis heureuse de mourir... »

Cette fraternité de ceux qui souffrent, ces mystérieuses réversibilités, ces milliers de cœurs éclairés et fortifiés, ces admirables dévouements, voilà bien l'âme de Lourdes !

Huysmans, si méprisant pour Lasserre, si indulgent pour Zola son ami de Médan, si méchant pour le clergé, partout si mauvaise langue, nous avait laissé une impression douloureuse ; l'*Ame de Lourdes* l'a effacée et nous en gardons comme un parfum de piété, de confiance en Marie, de beauté idéale et de grandeur.

Theologia moralis de S. Alph. de Liguori. — Nouvelle édition GAUDÉ. — Tome II. — Un fort vol. in-4o de 780 pages. — Rome, typogr. Vaticane, 1907.

Il est entendu que nous donnerons une vue d'ensemble, avec appréciation critique définitive, sur cette œuvre magistrale quand elle sera entièrement terminée. En attendant — et nous ne pensons pas que le panorama général fasse tort à la perfection des parties — en attendant, nous présentons à nos lecteurs le tome second du travail fameux entrepris par le P. Gaudé.

L'*Ami*, qui a été des plus enthousiastes à mettre en évidence les mérites littéraires hors ligne du premier volume, n'a rien, absolument rien, à retirer de ses éloges, aussi sincères que chaleureux, pour ce second tome, de tout point comparable à son aîné. Il est possible qu'à la longue, à l'usage, on y trouve des imperfections de détail — et comment n'y en aurait-il pas dans une aussi colossale compilation ? — mais on peut être dès maintenant assuré du succès qu'aura cette nouvelle et définitive édition de la célèbre *Theologia moralis* de saint Alphonse auprès des théologiens, même les plus délicats et exigeants en fait de critique.

Ce second volume comprend les cinq traités que voici : *De 7° præcepto Decalogi — De præcepto 8°, 9°, 10° et præceptis Ecclesiæ — De Statibus particularibus — De Actibus humanis — De Peccatis.*

Comme nous parlons surtout pour ceux qui ont déjà fait l'acquisition du volume précédent, nous n'avons pas à leur redire la valeur critique de ce chef-d'œuvre, non plus que sa perfection matérielle d'exécution. Aux autres qui n'auraient pas encore enrichi leur bibliothèque de ce trésor, nous recommandons fort de lire avec attention la préface du tome I[er] où le savant éditeur donne toutes les raisons justificatives de la méthode qu'il a suivie, et qu'il faut bien entendre pour tirer tout le parti possible de la nouvelle *Theologia moralis*, par comparaison surtout avec les si défectueuses éditions classiques du temps passé.

Il viendra un jour, et sous peu, où seule l'édition Gaudé sera citée dans les livres de théologie morale. Il n'est donc point trop tôt d'apprendre dès maintenant à la manipuler. Les deux volumes déjà publiés nous sont une garantie certaine de la valeur identique des autres, qui ne tarderont guère à venir.

La guerre aux dogmes et à la morale, par le chanoine Paul Barbier, curé-doyen de Beaugency. — In-12 écu, 0 f. 60, *franco* 0 f. 75. — Paris, Lethielleux.

Dans cet opuscule, M. Paul Barbier répond aux deux objections les plus courantes, faites au catholicisme, en France, par la libre-pensée et par la Science contemporaines : « Les vieux dogmes de l'Eglise sont finis ou vont finir ; — L'antique morale chrétienne, incompatible avec le progrès moderne, doit disparaître et disparaît déjà pour faire place à une autre, purement scientifique et indépendante de toute religion. »

L'auteur, avec la force d'idées et la clarté de style que ses lecteurs connaissent déjà, montre qu'il n'en est rien. Les « vieux dogmes » appuyés sur les plus solides motifs de crédibilité et sur les témoignages historiques les plus irréfragables, ne sauraient périr et ne périront pas, ni pour l'élite des fidèles, c'est-à-dire pour les chrétiens foncièrement instruits, ni même pour la foule qui croit sans discuter sa foi.

Quant à la morale catholique, dite « surannée » parce qu'elle prétend se fonder sur Dieu, qui est *vieux jeu* et dont on ne veut plus, elle apparaît à tous les regards clairvoyants comme la seule qui impose le devoir et le sanctionne. Elle résiste victorieusement et elle survivra aux assauts des philosophes, des pédagogues et des publicistes athées de notre époque.

Philosophes contemporains, par Harald Höffding, prof. à l'Université de Copenhague.— In-8 de 210 p., 3 f. 75. — Paris, Alcan.

Les deux volumes de l'*Histoire de la philosophie moderne* de M. Höffding, traduits l'an dernier en français, s'arrêtaient aux environs de 1880. *(Ami* 1907, p. 175).

Le volume qui paraît aujourd'hui, traite des philosophes qui ont occupé la scène du monde depuis un quart de siècle.

On sait la méthode de Höffding, largement objective, mais ayant soin d'éclairer cette objectivité même à la lumière des données psychologiques et biographiques qui si souvent nous font toucher du doigt l'influence intime de la pensée et de la personnalité l'une sur l'autre.

Avec des philosophes qui sont tout à fait nos contemporains, ce genre d'éclaircissements devient d'un maniement plus délicat ; et cependant, comme ils sont à portée de notre main !

Grande difficulté aussi à établir des classifications strictes, à ranger les philosophes d'aujourd'hui sous les diverses étiquettes consacrées en *isme*. Leur pensée révèle une trop grande complexité de nature, d'effets et d'influences. Leur philosophie n'est pas seulement un travail de pensée, une discussion de problèmes, mais tout aussi bien un symptôme, un signe des temps. A plus d'un on pourrait appliquer ce que Höffding dit (p. 70) de l'oscillation systématique de Renan, qui affectait de se montrer tantôt plein d'émotion et tantôt impertinent, tantôt sublime et tantôt blasé : — « Cette perpétuelle oscillation, dont le point central était peu facile à découvrir, si toutefois il y en avait un, semblait à beaucoup de gens être l'expression de la vraie liberté d'esprit et de l'abondance d'idées. Le travail de la pensée n'était avant tout pour lui, en ce moment, qu'un jeu, qui lui procurait de la distraction après des études plus sévères. Toute position bien tranchée vis-à-vis des questions limites lui était devenue impossible parce qu'il avait pris lui-même trop de positions variées... L'on a pu dire avec raison de lui : *Il fut dupe de la peur d'être dupe.* »

Dans cette fluctuation de la pensée contemporaine, trois groupes, trois grands courants si l'on veut :

1° *Le courant systématique :* penseurs qui visent surtout à donner une explication du problème de l'existence et travaillent au développement d'un système bien cohérent de l'univers : Wundt en Allemagne ; Bradley en Angleterre ; Fouillée, Renouvier, Boutroux en France ; Ardigo en Italie : né 1828, d'abord prêtre catholique, perd la foi ensuite et est nommé professeur de philosophie à l'Université de Padoue en 1881 : lui-même, dans un récit poignant, cité ici p. 40-41, nous a dit la genèse de sa rupture, dont il voit la source dans la curiosité intellectuelle, dans « le zèle même avec lequel, du commencement à la fin, j'ai toujours cherché à connaître autant que possible toutes les raisons qui militent contre la religion, pour être en état de croire avec une conscience droite et de protéger ma foi contre leurs attaques » ;

2° *Le courant biologique*, qui place au premier rang le problème de la connaissance et résout tout l'effort philosophique à trouver les plus simples moyens de satisfaire aux exigences de la vie intellectuelle, notre vie elle-même étant considérée comme un mode de vie particulier qui obéit aux lois générales de la vie : — l'Ecossais Maxwell ; les Allemands Mach, Henri Hertz, Guillaume Ostwald, Richard Avenarius ;

3° Le courant de la *philosophie des valeurs :* s'attache à résoudre les problèmes fondamentaux, éthiques et religieux, en se plaçant au point de vue de leur valeur pratique en tel ou tel sens : — Guyau en France ; — Nietzsche en Allemagne ; — Eucken en Allemagne encore (né 1846, prof. à l'Univ. de Iéna), très idéaliste : vues ingénieuses dans son *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901, ou *Ce que la religion contient de vérité ;* cette même année 1901, il donnait à Berlin son *Thomas d'Aquin et Kant, un combat de deux mondes ;* précédemment, *Le combat en vue d'un contenu mental spirituel*, 1896, et *L'unité de la vie mentale*, 1888 ; — enfin l'Américain William James, le philosophe autour de qui se fait peut-être le plus de bruit en ce moment et dont nous avons dû parler plus d'une fois ici, le philosophe de l'*Expérience religieuse*.

Paul I[er] de Russie avant l'avènement 1754-1796, par Pierre Morane. — In-8 de III-452 pages, avec portrait en héliogravure, 7 f. 50. — Paris, Plon.

Jamais romancier d'aventures n'oserait imaginer autant d'horreurs qu'en accumule parfois l'histoire. On s'apitoye aujourd'hui sur les désordres dont la Russie révèle le spectacle ; nos manuels d'histoire nous ont apitoyés, dans nos jeunes années, sur la fin tragique de ce tsar Paul, égorgé la nuit, en chemise, derrière un paravent de cheminée où il venait de se réfugier. Mais, à mesure que des historiens qui sont aussi des écrivains de haut talent fouillent et dévoilent au grand public le passé de cette Russie restée longtemps si mystérieuse, on se prend à croire que ces horreurs sont du pain quotidien là-bas.

Ce n'est pas seulement au XVI[e] ni au XVII[e] siècle que la

Russie a été une terre d'épouvante ou d'anarchie. Le règne de Pierre le Grand, à la fin du XVII^e^ siècle et au commencement du XVIII^e^, marque à peine un intermède. Après lui, l'ordre de succession n'étant point fixé, c'est une série de révolutions de palais, jusqu'à ce qu'une de ses filles, Elisabeth, gagne (par des complaisances qui n'étaient pas homosexuelles) le cœur des grenadiers de la garde, balaie (1741) la Cour du petit tsar Ivan VI encore aux langes, règne en compagnie de favoris et de grenadiers de son cœur, appelle du Holstein, pour lui succéder, son neveu Pierre, le futur Pierre III, lui fait épouser une allemande, née d'Anhalt, la future Catherine II. C'est de ce mariage que naît le futur Paul I^er^ (1754).

C'est de ce prince que l'on nous raconte ici l'enfance et la jeunesse. Enfance de désespoir, entre un père dont le court règne n'est qu'orgie et folie, et une mère dont les débordements n'ont probablement été égalés par aucune princesse baptisée. Catherine fait assassiner Pierre en 1762. Paul n'a que sept ans; il soupçonne la vérité ; il finit par la connaître tout entière; il se jure de venger son père (c'est là un serment que ne songera jamais à faire son propre fils à lui, Alexandre I^er^, dont la conduite au contraire vis-à-vis des assassins laissera croire à tous qu'il était dans le complot tramé contre la vie de son père). Catherine lui impose silence : sinon, elle le proclame bâtard et déchu de tous droits. Paul se taira jusqu'au bout.

Quel milieu que celui qui nous est ouvert ici ! quelle Cour ! quel tohu-bohu d'intrigues politiques ou galantes, de licence, de grossièreté, d'impiété, de violence, de brutalité, avec des éclaircies de mysticisme et des airs d'idylle qui susurrent parmi ce sang et cette boue ! Et c'est devant cette Catherine que tous nos philosophes étaient en adoration !... Elle fut frappée d'apoplexie dans sa garde-robe au matin du 16 novembre 1796; et le drame de ses obsèques, le cérémonial infligé aux assassins de Pierre III, a quelque chose d'une mise en scène réaliste du Jugement dernier.

Le maître des cérémonies annonça que « Sa Majesté Paul Pétrovitch a daigné monter sur le trône de toutes les Russies. » Ce ne fut que pour quatre ans et quelques mois. Il périt (nuit du 23 au 24 mars 1801) victime d'un complot où l'on ne pouvait guère ne pas voir la main de l'Angleterre. L'Angleterre l'a poursuivi jusqu'après sa mort et lui a fait une mauvaise presse. On l'a dit fantasque, capricieux, défiant, chimérique, d'un orgueil aussi immense que candide. Il était tout cela; et l'existence à laquelle l'avait condamné sa mère dénaturée était bien de taille à faire de lui un faisceau de nerfs exaspérés. Mais il avait, avec cela, des côtés sympathiques, des intentions droites, une grande sincérité envers soi-même, un idéal incontestable de générosité chevaleresque, et des envolées d'un mysticisme où tout n'était pas malsain.

Les Martyrologes historiques du moyen âge. *Etude sur la formation du Martyrologe romain*, par dom H. Quentin, bénédictin de Solesmes. — In-8 de XIV-745 pages, 12 f. — Paris, Lecoffre.

Travail d'une érudition gigantesque. De Rossi en avait dit déjà la nécessité, mais avait reculé devant les difficultés de l'entreprise. A Paris, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres mit le sujet au concours en 1895; mais aucun mémoire ne fut présenté. Dom Quentin nous présente aujourd'hui le résultat de huit ans de recherches à travers les Bibliothèques de l'Europe, recherches où il fut généreusement aidé par le concours de ses frères en religion et même de quelques-uns de ses confrères en érudition.

Il a voulu que ce volume restât accessible à la majeure partie tout au moins du public ecclésiastique. Il ne nous y présente que la fleur de son érudition; le reste, les volumes qui doivent suivre et qui seront une édition proprement critique des Martyrologes, ne s'adresseront qu'aux spécialistes. Ici, ce sont plutôt des préfaces, des introductions à l'étude de nos Martyrologes historiques (dits *historiques*, parce qu'aux noms des saints ils ajoutent un résumé ou des extraits de leur Passion, de leur Vie ou des documents et des traditions qui les concernent, — par opposition aux Martyrologes qui sont de simples catalogues, des listes de noms). Il étudie, pour chacun d'eux, l'état des manuscrits, leur description, leurs particularités ou singularités, leur classement, l'analyse du texte, le texte et les sources des notices historiques, la valeur des dates, les lieu et date de composition, la question d'authenticité et des rédactions ou apports successifs, etc.

Il passe ainsi en revue, successivement, le martyrologe de Bède, le martyrologe poétique de d'Achery, le martyrologe (très probablement lyonnais, et probablement de la première moitié du IX^e^ siècle) du ms. latin 3879 de la B. N. de Paris, le martyrologe de Florus de Lyon, le *Vetus* ou *Parvum Romanum*, le martyrologe d'Adon, et ses dérivés, au nombre de cinq : Usuard, Notker, Hermann Contract, Wohlfard, et la recension Adonienne préférée de Mabillon.

Tout ceci est fort intéressant; et l'on y peut glaner une gerbe de renseignements précieux touchant la vie de nos saints, les traditions de nos pères, les fraudes aussi qui ont laissé leurs traces dans le développement de la tradition.

Mais l'intérêt capital pour nous, c'est que ce livre nous dit, comme l'indique son sous-titre, « la formation du Martyrologe romain ». Quand Grégoire XIII institua la Commission chargée de publier le texte officiel du Martyrologe romain, il lui donna surtout pour tâche de reviser et compléter le *textus receptus* alors presque partout en usage et qui n'était autre que le Martyrologe d'Usuard, moine de St-Germain-des-Prés (écrit vers 875). Usuard n'ayant fait lui-même que reprendre sous forme d'abrégé les travaux de quelques auteurs un peu plus anciens, il s'ensuit que le Martyrologe romain actuel est l'héritier direct, sinon de tous les Martyrologes historiques du moyen âge, du moins d'un certain nombre d'entre eux. C'est ceux-ci que nous fait connaître le présent volume.

Le Catholique d'Action, par le P. Gabriel Palau, S. J., traduit de l'espagnol par Louis Lebessou et Paul Jury. — In-32 à filets rouges, 1 f. 25. — Librairie Casterman, à Tournai, et à Paris, rue Bonaparte, 66.

Le Catholique d'Action a paru d'abord en Espagne, il y a deux ans. Le succès fut tout de suite très vif. Plusieurs éditions à fort tirage (la troisième était de 20.000 exemplaires) furent enlevées.

Des voix autorisées ont, même en France, en Belgique et en Italie, signalé la valeur de ce petit livre. L'épiscopat espagnol l'a unanimement loué et béni, et le Pape a voulu féliciter l'auteur.

Le Catholique d'Action n'est pas un manuel d'œuvres, l'intérêt en serait tout local et transitoire ; c'est un livre de réflexion et de pensée, « riche, a écrit Mgr de Cabrières, d'observations sagaces, pénétrantes à l'égal de flèches très acérées et lancées par une main très exercée. »

Il n'est presque pas de chapitre, en effet, qui n'offre plusieurs pensées d'une singulière profondeur dans leur simplicité :

« Tu feras plus pour moi comme pour toi, en une heure de méditation sérieuse, que pendant des jours de soucis et de lectures.

« Si tu ne peux écrire, tu peux parler ; si tu ne peux parler, tu peux prier.

« Si tu ne peux donner des leçons, tu peux toujours donner l'exemple.

« Quelle erreur que de dire : *Tout ou rien !* quand l'impiété gagne tout petit à petit !

« Jouir plus n'est pas le progrès, mais souffrir mieux.

« On a beau faire le bien : si l'on travaille sans programme et sans s'entendre avec personne, on perd le temps.

« N'oublie pas, à force de regarder le mal, de voir le bien qui est grand.

« Accepter un principe faux et combattre ses conséquences, c'est être sage à la façon des tyrans qui veulent le mal pour les autres, mais non pour soi.

« Ne te crois pas bon chrétien, si tu ne remplis pas mieux ta charge que les incrédules.

« Si ta foi est grande, tu transporteras des montagnes ; si ta charité est grande, tu transporteras les foules.

« Si le bien est pénible à faire, le mal l'est encore plus à subir.

« N'oublie pas qu'on s'associe pour s'aider et non pour se gêner. »

Manuel théorique et pratique d'hydrothérapie rationnelle, par J.-B. Ellerbach, directeur de l'Etablissement hydrothérapique de Carspach-Sonnenberg (Haute-Alsace). — Un vol. in-12 de 534 p., broché 4 f., relié 5 f. — Chez l'auteur.

Ce *Manuel*, très clair, très complet et très autorisé par l'expérience de son auteur, peut rendre de grands services, non seulement dans les établissements d'hydrothérapie, mais encore dans toutes les familles.

Il explique l'influence de la chaleur et du froid sur l'organisme ; les divers effets de l'eau employée froide, chaude ou tiède, en lotions, affusions, bains, maillots, compresses ; les indications et contre-indications sur l'emploi de l'hydrothérapie ; la manière de pratiquer chaque genre de traitement, d'obtenir l'effet cherché et d'éviter les inconvénients à craindre. En appendice, quelques notions sur l'électrothérapie, la photothérapie, l'aérothérapie et le massage. Quarante-huit gravures dans le texte aident à comprendre les applications du traitement.

M. Ellerbach est un disciple de Kneip ; mais à l'enseignement du maître, il ajoute ceux qu'il a rencontrés dans les ouvrages des médecins qui ont étudié et pratiqué l'hydrothérapie. Son *Manuel* est donc théoriquement et pratiquement digne des meilleurs éloges.

La Petite Histoire sainte des Enfants du Catéchisme. *L'Ancien Testament, Jésus-Christ, l'Eglise, les Evangiles du dimanche,* par J. Sackebant. — 10e édition. — Prix : cartonné, 0 f. 30 ; 10 ex., 2 fr. 50 ; 100 ex., 24 f. — Librairie René Giard, à Lille.

Petite Histoire sainte, par le même. — Edition de propagande. — In-12 de 168 p., 32 grav.; relié papier cuir noir gaufré, 0 f. 30 ; *franco* 0 f. 40 (remises par nombre). — René Giard, Lille.

Petite Histoire sainte illustrée, par l'abbé Guéret. — Prix : 0 f. 35. — Chez l'auteur, à Montluçon (Allier).

Manuel pratique pour les Enfants des Catéchismes. *Sainte messe et Confession,* par M. l'abbé Burtey, supérieur de l'Ecole de théologie catholique à Dijon. — Prix *franco*, 0 f. 15; 50 ex., 6 f.; 100 ex., 10 f. — Chez l'auteur; et Paris, Lethielleux.

I. — Nombreux sont les petits résumés d'Histoire sainte à l'usage des catéchismes, très variés aussi comme format et comme fond, mais d'inégale valeur, et généralement laissant beaucoup à désirer comme étendue. Si autrefois les récits étaient plutôt développés à l'excès et si les auteurs se croyaient obligés à n'omettre aucun détail, on est tombé aujourd'hui dans l'écueil opposé, et nombre d'Histoires saintes sont d'une insignifiance que l'on peut dire extrême.

Toutefois, parmi les meilleures et pour l'usage des petits catéchismes, on peut ranger les deux éditions de la *Petite Histoire sainte*, par J. Sackebant. Rédigé avec soin, d'une jolie impression et fort bien illustré, de format commode, avec reliure solide, et nonobstant d'un réel bon marché, cet excellent petit manuel peut être avantageusement utilisé comme cours préparatoire à une étude plus approfondie et plus développée qui se recommande aujourd'hui surtout pour les catéchismes de première communion et de persévérance.

II. — Avec moins de détails pour la partie historique de l'Ancien Testament, et un peu différente de méthode, l'*Histoire sainte* de l'abbé Guéret est complétée par un très court aperçu sur l'histoire et l'apologie de l'Eglise catholique et par une explication des principales cérémonies de l'Eglise.

III. — Former les enfants à la prière, à la bonne réception des sacrements, à la piété, n'est pas moins important que les pourvoir d'une instruction solide. C'est aussi tâche difficile. On trouvera un aide précieux dans le *Manuel pratique* de M. l'abbé Burtey. L'auteur s'est appliqué d'une part à décrire aux petits les cérémonies de la sainte messe, tout en leur mettant entre les mains un recueil très fourni de prières liturgiques et autres, avec le texte latin du *Gloria* et du *Credo* pour la grand'messe. La méthode détaillée de confession avec considérations pour la contrition et prières appropriées, qui y est jointe, révèle le même soin délicat et pratique. L'extrême modicité du prix permet de remettre cet exquis petit Manuel, qui de plus est bien illustré, à tous les enfants des catéchismes pour suivre les prières de la messe et se préparer à la confession.

Œuvres posthumes du P. Faber. *Plans de Sermons. Méditations. Notes diverses.* — Traduction par un Bénédictin de la Congrégation de Solesmes. — Tome I. *Les attributs divins. Le Saint-Esprit. La sainte humanité de Jésus. La Passion. La Sainte Vierge. Les Saints.* — Tome II. *L'Eglise. Les sacrements. La crainte de Dieu. La grâce. Récits bibliques. La vie. Les fins dernières.* — Deux vol. in-12 de XXXII-495 et 483 p., 7 f. — Paris, Lethielleux.

Le contenu de ces deux volumes ne ressemble guère à celui des autres ouvrages du P. Faber. Ce ne sont plus ici les développements théologiques si originaux et si profonds, les belles envolées poétiques qui remplissent *Le Pied de la Croix* ou *Bethléem*. La doctrine spirituelle est la même, mais la forme est devenue concise, parfois jusqu'à l'excès. Ce sont de simples *notes*, des plans de sermons et d'instructions, généralement assez courts, — quelques-uns tiennent en dix ou quinze lignes, — où les idées ne sont qu'indiquées. Mais si l'on se rappelle avec quel soin le P. Faber préparait les conférences spirituelles qui, après maintes révisions et corrections, finissaient par devenir des traités, on ne craindra pas de ne trouver dans ces pages que de simples ébauches. Il suffit d'ailleurs de lire attentivement un passage pris au hasard pour se convaincre que de tels fragments valaient bien la peine d'être recueillis.

Ces notes, qui sont pour la plupart des plans de conférences et de sermons, ont été classées suivant l'ordre et sous les titres adoptés par le P. Faber pour la publication de ses *Cantiques*. Ils traitent les sujets les plus variés, depuis les attributs divins jusqu'aux sujets de controverse ou d'actualité. Signalons en passant les *Récits de l'Ancien Testament*, superbes de coloris et de poésie, bien que ce ne soient là que des esquisses, les *Méditations sur le crucifix*, si fortes et en même temps si suaves, le plan du touchant sermon sur *Notre-Seigneur penchant la tête sur la croix*, le dernier que prêcha le P. Faber, le dimanche de la Passion 1863.

Les autres fragments sont des ébauches de traités : un sur *le Saint-Esprit*, un autre sur *le Calvaire*, un troisième sur *la Crainte de Dieu*. De ces traités que sa mort prématurée ne lui laissa pas le temps d'achever, l'auteur avait complètement rédigé quelques chapitres : ils ont été soigneusement recueillis dans ces deux volumes.

Le traducteur s'est attaché à rendre avec une scrupuleuse fidélité la pensée du P. Faber, en se gardant de la défigurer par une version trop littérale ou trop libre. Il y a réussi, car, malgré l'abondance d'idées condensée sous cette forme concise et l'originalité du style de l'auteur dont les expressions n'ont pas, le plus souvent, d'équivalent exact en notre langue, cette traduction française est toujours parfaitement limpide.

En tête du tome I se trouve une intéressante et substantielle notice biographique sur le P. Faber, dont la vie, écrite en anglais depuis longtemps par le P. Bowden, est généralement peu connue en France. Chaque volume se termine par une table analytique très détaillée, qui rendra de grands services aux prédicateurs.

Ces *Œuvres posthumes* seront bien accueillies des nombreux lecteurs du P. Faber. Elles se recommandent particulièrement aux ecclésiastiques auxquels elles fourniront quantité de riches matériaux à exploiter pour la prédication, comme aussi aux âmes pieuses qui y puiseront d'excellents sujets de méditation. Tous seront heureux de retrouver dans ces pages le mérite que le grand mystique anglais reconnaissait aux meilleurs auteurs spirituels et qui lui appartient à lui-même plus qu'à tout autre : « la manière personnelle de dire des choses connues, qui permet de toucher quelque fibre secrète du cœur et d'y exciter des formes nouvelles d'amour. »

Cantus Missalis Romani juxta Editionem Vaticanam. — Grand in 4° de 112 et 8* pages. — Tournai et Rome, Desclée, Lefebvre et C^ie^.

La Société de St-Jean l'Evangéliste, Desclée, Lefebvre et C^ie^, vient d'éditer à part le Nouveau chant typique du Missel.

Dans les éditions nouvelles, les chants conformes à l'édition Vaticane seront insérés à leur place. Dans les Missels imprimés précédemment, on peut les ajouter à la fin du volume ; bon nombre de nos lecteurs tiendront sans doute à se les procurer.

Voici le contenu de cette publication :

Dominica in Palmis (Préface) ;

Feria VI in Parasceve (Oraisons, *Ecce lignum, Pater*).

Sabbato Sancto : Benedictio Cerei, Benedictio fontis, Litaniæ, Alleluia, Ite missa est ;

Ordo Missæ : Intonations du *Gloria*, au nombre de quinze ;

Intonations du *Credo*, deux ;

Préfaces solennelles et fériales ;

In canone Missæ ;

Ite missa est et *Benedicamus ;*

In Supplemento : Préface fériale du St-Sacrement et du S. Nom de Jésus ; Oraisons du Vendredi saint *in extenso ;*

Appendix : Cantus ad libitum :

Intonations du *Gloria*, trois ;

Préfaces sur un ton plus solennel ;

Toni communes Missæ : Orationum, Prophetiæ, Epistolæ, Evangelii, Confiteor ; ad benedictionem pontificalem.

Suit un supplément destiné à faire corps avec la Messe des morts : chants du *Pater* et autres, chants de l'Absoute et de la Sépulture.

En même temps qu'elle publie ces chants, la maison Desclée, Lefebvre et C^ie^ annonce une nouvelle édition in-4° du Missel, qui aura sur ses devancières l'avantage de ne pas avoir de renvois, sauf pour les Oraisons quand tout le reste de la messe se trouve au même endroit du Commun.

Nous n'avons pas à louer la perfection typographique bien connue des éditions liturgiques de la Société de St-Jean.

LITURGIE

Q. — Un auteur récent, dans un traité de théologie morale suivi par les membres d'une Congrégation religieuse, soutient les propositions suivantes :

1° On peut commencer Matines du jour suivant dès 2 heures de l'après-midi en tout temps et sans privilège. De plus, en carême, lorsqu'on dit vêpres avant midi, on peut en toute sûreté commencer Matines à midi sonnant.

2° Si, pour une raison légitime, on n'a pas pu réciter Matines ou les Petites heures avant midi, on n'est plus tenu à les réciter après midi, vu que le temps correspondant à cette partie de l'office divin est passé ; et cela alors même que dans l'après-midi on n'aurait aucune occupation.

3° Saint Pie V ayant supprimé l'obligation de réciter l'Office des morts et les Litanies des saints, ceux qui ne sont pas obligés d'assister au chœur ou à la procession le jour des morts (2 nov.), le jour de saint Marc et les trois jours des Rogations, n'ont pas à réciter l'office des morts ni les litanies.

4° On peut, par dévotion, dire l'office d'un saint au lieu de celui d'un autre, par exemple, aujourd'hui le calendrier indique l'office des SS. Cyrille et Méthode ; je puis dire l'office de saint Joseph ou un autre suivant ma dévotion particulière.

De même, au lieu de l'office du dimanche qui est long, je puis dire par exemple l'office *De Uno Martyre*. L'auteur visé fait exception pour quelqu'un qui au lieu de l'office du dimanche des Rameaux dirait l'office du jour de Pâques (!!!).

L'*Ami* voudrait-il bien dire son opinion sur ces propositions ultra... modernes ?

R. — Nous ne voudrions souscrire à aucune des propositions que nous signale notre correspondant oriental.

La première est très osée, puisqu'elle va contre *la règle commune et certaine*, permettant d'anticiper Matines et Laudes du lendemain, quand le soleil est arrivé au milieu de la course qu'il fournit de midi à son coucher [1], et que Lehmkuhl, après avoir pesé les raisons de ceux qui autorisent cette anticipation à partir de deux heures en tout temps et sans indult, *ne croit pas leur opinion certainement probable* [2]. Nous avons dit nous-même toute notre pensée à ce sujet bien des fois. On peut revoir en particulier les preuves qui l'appuient, *Tables* de l'*Ami* 1902, au mot *Matines*. Ne nous jetons pas dans les nouveautés sans guide sûr et rappelons-nous que pour midi, votre auteur est le premier qui parle d'une telle anticipation sans indult. (Cf. Dom Joumier dans son *Manuel du rédacteur d'Ordo*, p. 88).

La seconde proposition est absolument fausse. « Qui mane impeditus est, sed in fine diei recitare potest, adhuc tenetur *ad totum officium*, dit

[1] S. R. C., 16 mars 1876, n. 3391.
[2] *Theologia moralis*, tom. II, n. 625.